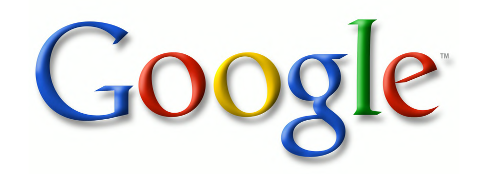
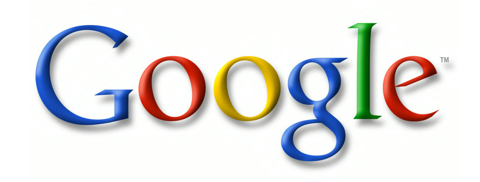
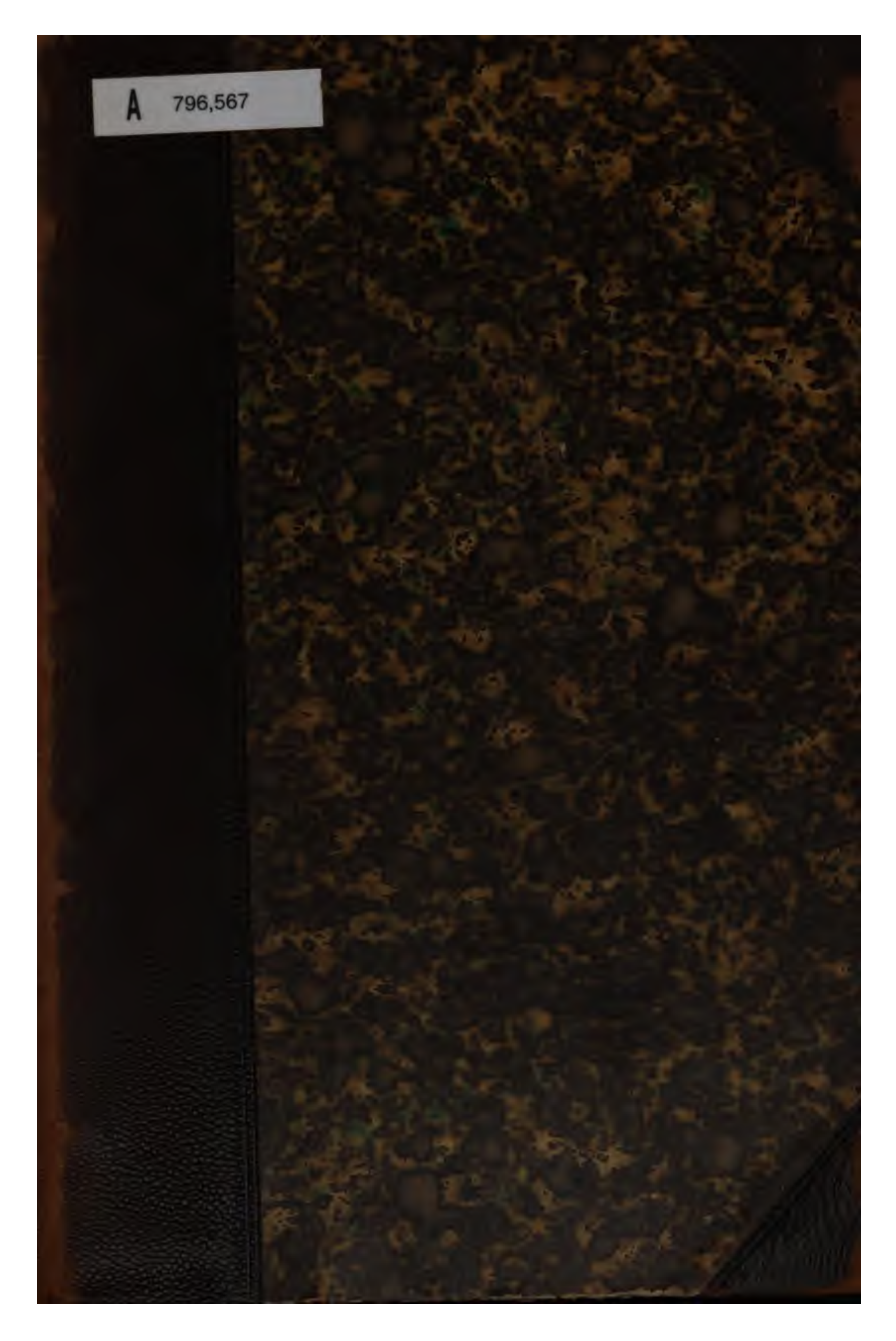

Google




A 796,567


69296
J86

# JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVI

# JOURNAL ASIATIQUE

OU

## RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVI





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCC

Juillet



# JOURNAL ASIATIQUE.

## JUILLET-AOÛT 1900.



## PROCÈS-VERBAL

### DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 19 JUIN 1900.

La séance est ouverte à 3 heures et demie sous la présidence de M. Émile Senart, vice-président, par empêchement de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. l'abbé J.-B. Chabot, J. Halévy, abbé F. Nau, L. Bouvat, Rubens Duval, de Charencey, Barth, Huber, Foucher, Vissière, Weil, Aymonier, Chavannes, Farjenel, Schwab, Mondon-Vidailhet, L. Feer, Specht, Gaudefroy-Demombynes, Houdas, membres.

Drouin, secrétaire adjoint.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance générale du 20 juin 1899 et du procès-verbal de la séance mensuelle du 11 mai 1900. La rédaction en est adoptée.

M. le Président rappelle que, depuis la dernière séance annuelle, quatre membres de la Société sont

décédés : M^gr de Harlez, MM. G. Devéria, l'abbé Quentin et Léon Cahun. S'associant aux paroles déjà prononcées par M. Barbier de Meynard dans une précédente réunion mensuelle, M. Senart exprime à nouveau les regrets qu'inspire à la Société asiatique la perte de ces membres.

M. R. Duval lit le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de l'exercice 1899. M. le Président remercie, au nom de la Société, MM. les censeurs et les membres de la Commission des fonds.

Est reçu membre de la Société, M. Chauvin (Victor) professeur d'arabe à l'Université de Liège (Belgique), présenté par MM. Barbier de Meynard et Schwab.

M. Foucher présente à la Société l'exemplaire d'un ouvrage qu'il vient de publier sous le titre de : *Études sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, d'après des documents nouveaux (in-8°, Paris, E. Leroux, 1900) formant le XIII^e volume de la Bibliothèque de l'École des hautes-études, section des Sciences religieuses. A cette occasion, M. Foucher indique la méthode et les moyens pratiques pour distinguer les unes des autres, les statues et images des divers Bouddha, Boddhisatva et des divinités mâles et femelles bouddhiques.

M. Farjenel lit un Mémoire sur *l'Idée de nature dans la philosophie de l'École confucéenne*.

M. l'abbé F. Nau donne communication d'une notice sur *Amatas, disciple d'Antoine*.

Ces deux mémoires seront imprimés dans le *Journal asiatique*. (Voir ci-après, p. 14 et p. 23).

Sont offerts à la Société :

Par M. Aymonier, un exemplaire de son article sur les *Inscriptions modernes d'Angkor Vat*, etc., qui a paru dans le *Journal asiatique*.

Par M. l'abbé Nau, deux notices sur *Henry et Godefroy de Ascha* (Belgique) d'après deux documents syriaques du XII[e] siècle et un article extrait des *Analecta Bollandiana* intitulé : *Les martyres de saint Léonce de Tripoli et de saint Pierre d'Alexandrie*, d'après les sources syriaques.

Il est ensuite procédé au dépouillement des votes pour la nomination des membres du Bureau et du Conseil. Les membres sortants sont réélus à l'unanimité.

La Séance est levée à 5 heures et demie.

# RAPPORT

## DE LA COMMISSION DES CENSEURS

### SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1899,

### LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 19 JUIN 1900.

MESSIEURS,

Les finances de la Société se maintiennent dans l'état prospère qui leur est assuré par la vigilante administration de la Commission des fonds. Les recettes de l'exercice 1899 ont été de 22,555 fr. 43, et les dépenses, de 21,031 fr. 54. Comme les années précédentes, les recettes ont dépassé d'une manière importante les dépenses ordinaires et ont fourni un excédent qui a permis de faire face aux dépenses extraordinaires. Cet excédent a été entièrement consacré en 1899, à des publications scientifiques : 7,524 fr. 55 pour l'impression du III$^{e}$ volume du *Mahâvastu;* 600 francs pour la subvention accordée à la publication de *Se-ma-tsien;* et 500 francs pour la subvention votée pour la publication du *Mostaṭraf.* Les acquisitions de livres et la reliure des volumes brochés ont réclamé 590 fr. 75. Le payement de ces sommes a été effectué sans qu'un retrait des fonds déposés à la Société Générale devînt nécessaire. Ces fonds ont reçu, au contraire, une augmentation notable; ils s'élevaient au 31 décembre 1898, à 16,878 fr. 03 et, au 31 décembre 1899, à 18,555 fr. 64.

Le fonds de réserve est demeuré stationnaire. Quatre obligations de l'Est nouveau et une obligation Communale,

sorties au tirage au sort, ont été remplacées par des titres de même nature et en même nombre.

Les censeurs, Messieurs, croient digne de tous éloges le judicieux emploi qui a été fait des capitaux disponibles pendant le dernier exercice. Les revenus de nos valeurs de réserve sont maintenant très suffisants pour faire face aux dépenses imprévues; il n'est donc pas urgent de les accroître. Au contraire, consacrer les fonds libres à des publications orientales, c'est répondre à l'esprit de notre Société.

R. Duval. O. Houdas.

# RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

# ET COMPTES DE L'ANNÉE 1899.

Messieurs,

Nos dépenses ont été, cette année, plus fortes par suite des frais d'impression du III^e volume du *Mahâvastu* et de la subvention à la seconde partie du III^e volume de *Se-ma-ts'ien*. Les frais ont été de 21,031 fr. 54, tandis que dans les années 1895 à 1897 ils n'atteignaient environ que 13,000 francs. Notre Collection des auteurs orientaux, il est vrai, s'est augmentée d'un nouveau volume. Il y a eu peu de changement dans les recettes. On a encaissé 22,555 fr. 43; en 1898, on avait reçu 21,790 fr. 59.

La différence provient surtout de la rentrée des cotisations arriérées qui ont été de 60 au lieu de 21.

Quatre obligations de l'Est et une obligation Communale 1880 sont sorties; on a racheté les mêmes valeurs afin que nous ayons le même nombre d'obligations.

Vous remarquerez que la souscription du Ministère de

l'instruction publique est portée seulement pour 1,500 francs, mais elle a été comme les autres années de 2,000 francs. De nouvelles formalités administratives pour l'encaissement ont empêché de recevoir avant le 31 décembre le quatrième trimestre de la souscription.

## COMPTES D

### DÉPENSES.

| | | |
|---|---|---|
| Honoraires de M. E. Leroux, libraire, pour le recouvrement des cotisations | 625f 00c | |
| Frais d'envoi du *Journal asiatique* | 378 00 | |
| Ports de lettres et de paquets reçus | 41 40 | 1,412f 50c |
| Frais de bureau du libraire | 81 00 | |
| Dépenses diverses soldées par le libraire | 287 10 | |
| Honoraires du sous-bibliothécaire | 1,200 00 | |
| Service et étrennes | 222 00 | |
| Chauffage, éclairage, frais de bureau | 162 50 | |
| Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections | 590 75 | 2,336 20 |
| Contribution mobilière | 76 00 | |
| Contribution des portes et fenêtres | 17 45 | |
| Assurance | 67 50 | |
| Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1898 | 7,946 75 | |
| Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique* | 600 00 | |
| Frais d'impression du troisième volume du *Mahâvastu* | 7,524 55 | 16,671 30 |
| Subvention de la seconde partie du troisième volume de *Se-ma-ts'ien* | 600 00 | |
| Subvention au *Mostaṭraf* | | 500 00 |
| *Société générale*. Droits de garde, timbres, etc. | | 111 54 |
| Total des dépenses de 1899 | | 21,031 54 |
| Achat d'une obligation communale 1880 | | 497 28 |
| Achat de 4 obligations Est nouveau 3 p. 0/0 | | 1,828 55 |
| Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1899 | | 18,555 56 |
| Ensemble | | 41,912 93 |

# NÉE 1899.

RECETTES.

| | | |
|---|---|---|
| ons de 1899 | 3,750f 00c | 9,311f 45c |
| ns arriérées | 1,800 00 | |
| s à vie | 700 00 | |
| ments au *Journal asiatique* | 2,640 00 | |
| ublications de la Société | 421 45 | |
| fonds placés : | | 8,743 98 |
| e sur l'État 3 p. o/o | 1,800 00 | |
| — — 3 1/2 p. o/o | 350 00 | |
| Sanguinetti (en rente 3 1/2 p. o/o) | 318 00 | |
| bligations de l'Est (3 p. o/o) | 268 88 | |
| bligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o] | 288 00 | |
| bligations d'Orléans (3 p. o/o) | 864 00 | |
| bligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien | 779 45 | |
| — — — nouveau | 537 68 | |
| bligations de l'Ouest | 864 00 | |
| bligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o) | 1,105 00 | |
| ligations { coupons arriérés. 115f 00 } 1880. { 2e semestre..... 60 30 } | 175 30 | |
| bligations Est-Algérien (3 p. o/o) | 432 00 | |
| bligations Mécheria (2e semestre) | 674 25 | |
| igations de la Cie des wagons-lits | 140 00 | |
| igation des Messageries maritimes | 15 82 | |
| ligations Omnium russe (4 p. o/o) | 60 00 | |
| fonds disponibles déposés à la *Société gé-* | 71 60 | |
| du Ministère de l'instruction publique | 1,500 00 | 4,500 00 |
| é par l'Imprimerie nationale (pour 1898) vement des frais d'impression du *Journal* | 3,000 00 | |
| des recettes en 1899 | | 22,555 43 |
| ent de 4 obligations de l'Est nouveau | | 1,982 47 |
| ent d'une obligation communale 1880 | | 497 00 |
| compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de récédente (1898) | | 16,878 03 |
| égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1899 | | 41,912 93 |

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

---

性

L'IDÉE DE NATURE DANS LA PHILOSOPHIE
DE L'ÉCOLE CONFUCÉENNE.

Traduire d'une langue dans une autre langue, les expressions ontologiques ou métaphysiques est toujours une tâche difficile. Les idées que ces expressions renferment sont si subtiles, si peu saisissables, les mots dont elles se composent se prennent le plus souvent en tant d'acceptions diverses qu'on court le risque de tomber, à leur sujet, dans les plus graves erreurs.

Cette observation s'applique tout particulièrement à la traduction, dans une langue phonétique des idées exprimées par les caractères d'une écriture idéographique comme l'écriture chinoise.

D'autre part, la nature spéciale de la langue écrite chinoise expose le traducteur, pour peu que celui-ci ne se défie pas constamment de lui-même, à trouver dans les textes importants, non pas les idées que les auteurs ont voulu réellement exprimer, mais bien celles qu'il désire y trouver pour justifier ses propres hypothèses. Dans l'histoire des études sinologiques il ne manque pas d'exemples de ces mésaventures.

On ne saurait donc étudier avec trop de soins, pour les bien définir, les caractères chinois qui ont un rôle important dans la langue philosophique.

En vue de faciliter le travail aux étudiants qui s'efforcent de posséder les classiques, nous nous proposons, dans cette très rapide étude, d'examiner le sens profond d'un caractère qui revient souvent sous le pinceau des commentateurs, le caractère 性, *sing*, que nous rendons par le mot « nature ».

« Se conformer à la nature, suivre la nature, c'est la loi de l'homme », nous disent tous les philosophes moralistes; mais qu'est-ce que les auteurs chinois entendent par là? Le mot *nature* rend-il bien exactement l'idée chinoise? Voilà la question.

D'abord, ne ferions-nous pas bien de nous demander à nous-mêmes ce que nous entendons par la *Nature?*

Littré trouve à ce mot vingt-neuf acceptions différentes, dont une vingtaine environ ont un sens philosophique. La Nature, c'est, tantôt l'ensemble de tous les êtres qui composent l'Univers, tantôt l'ordre établi dans l'Univers, ou le système des lois qui président à l'existence des choses et à la succession des êtres, tantôt une sorte de personnification de l'ensemble de ces lois, tantôt ce qui constitue tout être en général, créé ou incréé, ou encore l'essence, la condition propre d'un être ou d'une chose; bref, on peut faire un choix dans les vingt sens différents que lui ont donné nos meilleurs auteurs; mais le sens qui nous paraît être le plus généralement adopté est celui que Littré définit : « Ensemble des propriétés qu'un être vivant tient de sa naissance, de son organisation, de sa conformation primitive, par opposition à celle qu'il peut devoir à l'art. »

Le mot chinois 性 *sing*, n'a point cette multiplicité de sens, qui prête à de si faciles confusions, il est beaucoup plus précis que celui du mot par lequel nous le traduisons.

Si nous examinons les éléments idéographiques de ce caractère nous constatons qu'ils sont au nombre de deux: l'un est le signe symbolique du cœur, de l'esprit, de l'âme; l'autre, le symbole de la production de la vie. La réunion de ces deux éléments exprimerait donc, à elle seule, l'idée d'âme vivante.

Or, c'est en effet, bien là en quelque sorte l'idée profonde, essentielle, exprimée par le caractère *sing* 性; la nature est comme une âme qui informe tout; c'est un principe dirigeant une force d'essence différente de la matière qui agit

dans les êtres et particulièrement dans l'homme, c'est le moteur secondaire du développement harmonique des êtres dans l'ordre physique et dans l'ordre moral.

Pour bien comprendre cette idée, les philosophes chinois l'analysent avec un grand soin en considérant la Nature, en elle-même, dans son essence et dans son principe ou en acte au sein des êtres.

Toute l'école confucéenne, pose d'abord, comme une vérité indiscutable, que tout vient du Ciel; le Ciel est le principe premier de toutes choses, la nature en vient comme le reste. Pour connaître très exactement le sens du mot 性 « Nature », il semble qu'il nous faudrait définir d'abord ce que les Chinois entendent par le Ciel, et rouvrir ici d'interminables discussions; mais cela n'est pas nécessaire, il suffit à notre démonstration de considérer le Ciel, comme le premier principe des choses, sans plus, ainsi que le font ordinairement tous les auteurs chinois.

« Le Ciel, nous dit Tchou-hi, le plus renommé des commentateurs, au moyen de la force en puissance et en acte dans la matière, au moyen des cinq éléments crée tous les êtres; la matière employée pour former les corps visibles ainsi que le principe immatériel formel, viennent l'un et l'autre du Ciel[1] » et plus loin il ajoute que la nature est une seule et même chose que ce principe immatériel.

Les commentateurs les plus récents tiennent le même langage. Une glose très complète et très étendue, due aux travaux de plusieurs lettrés et qui figure dans la grande édition officielle des *Seu-Chou* publiée en la 8e année de l'Empereur actuel, Koang-Siu, nous fournit à cet égard de précieuses indications sur la pensée philosophique des lettrés modernes.

Voici comment ce commentaire explique le processus de la nature.

« Ce qui du Ciel subsiste par soi est appelé : « voie céleste »;

[1] Tchou-hi, Commentaire du *Tchoung-ioung*, chap. 1er

lorsque le Ciel communique ses dons à tous les êtres: (son acte) est appelé *T'ien ming* 天 命. « Ordre céleste[1]. »

Ainsi, l'acte par lequel le Ciel va produire sa puissance au dehors est un ordre. Tchou-hi l'avait déjà fait remarquer avec soin, et afin qu'aucune confusion ne fut possible sur ce point, il expliquait le caractère *Ming* 命, qui comporte par lui-même l'idée d'une communication de puissance, par le caractère 令 *ling* qui exprime particulièrement le commandement; caractère que l'on trouve à la fin des édits et des proclamations de l'autorité publique et que l'on traduit communément par l'impératif : *obéissez!*

« Le *Ming* « Ordre », nous disent les commentateurs, est semblable à l'acte par lequel la Majesté impériale confère une charge, tandis que le *Sing*, ou Nature, est équivalent à la puissance dont le magistrat est devenu dépositaire.

« Ce *Ming*, cet ordre exprime le principe primordial, la vertu active du Ciel qui développe les choses, fait le bien et aussi les éléments des choses; les quatre saisons, les cinq éléments, les diverses catégories des êtres viennent de lui comme de leur source[2]. »

Avant de se manifester au dehors, la Nature existe donc en puissance dans le commandement céleste; elle y est comme une sorte de pensée, de détermination, de plan préconçu, aussi nous est-il permis de dire qu'elle est alors la raison des choses futures.

Ainsi envisagée, la Nature est toute bonne sans mélange de mal; en ce qui concerne l'homme par exemple elle est le principe immatériel dirigeant de l'humanité, de la justice, de l'ordre, de la prudence, des lois, de toutes les choses et de tous les êtres[3]. »

[1] Glose du 1[er] chap. du *Tchoung-ioung*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*



IMPRIMERIE NATIONALE.

Elle existe alors au sein de l'Innommé, au sein du principe primordial.

« Lorsque, dit le commentaire, les hommes et les choses n'ont pas encore reçu la vie, le principe immatériel qui ne peut qu'être nommé constitue la Nature, bien qu'il n'ait pas encore reçu de nom. Ceci, considéré dans le Ciel, se désigne sous le nom de *Ming* « ordre[1] ».

La Nature existe donc d'abord dans l'Innommé, sans aucune manifestatien extérieure.

Ici, il nous faut ouvrir une courte parenthèse pour mieux exposer la pensée subtile des docteurs chinois, de l'école officielle. Lorsque ceux-ci envisagent le premier principe des choses, vivant en lui-même, sans aucune manifestation phénoménale, ils le désignent par des expressions dont le sens est exactement l'« Innommé ».

Ce principe primordial est innommé, parce que, seul existant, aucune intelligence ne se trouve en dehors de lui pour le concevoir, aucune bouche humaine n'existe pour lui donner un nom; tandis que, s'il a déjà manifesté sa puissance en communiquant aux êtres la vie et le mouvement, les hommes existant, ceux-ci peuvent le concevoir et donc le nommer.

C'est ainsi que les docteurs actuels de l'école confucéenne reprennent la méthode d'exposition philosophique de Lao-tzeu lui-même, telle qu'on la trouve dans le premier chapitre du *Tao-te-king*.

Quoi qu'il en soit, pour les métaphysiciens chinois, la nature est dans son essence un principe céleste, une vue interne du Ciel qui conçoit l'ordre futur du développement ultérieur des choses. Telle est la nature en puissance.

Nous ne nous arrêterons pas à considérer le moment précis où la Nature conçue dans le sein de l'Innommé passe de la puissance à l'acte; nous serions entraînés trop loin de notre

[1] Glose du 1er chap. du *Tchoung-ioung*.

étude par la nécessité d'exposer les hésitations et les contradictions de l'ontologie chinoise. Il nous suffit de considérer le principe céleste lorsqu'il s'est réalisé dans les choses, lorsqu'il poursuit le cours de ses développements dans l'ordre physique et moral.

Dans l'ontologie chinoise, l'intrinsèque des choses se compose de deux éléments : la matière et le principe immatériel formel 理 *li;* c'est ce principe qui, venant du Ciel, anime tous les êtres et les pousse dans leur voie. Or la nature, 性 *sing,* n'est autre que ce principe supérieur et vivifiant qui anime tout et fait développer toutes choses dan l'ordre.

« C'est lui qui fait que les abeilles et les fourmis vivent dans un ordre qui rappelle les lois civiles des hommes; c'est lui qui fait que, malgré leur férocité, les tigres et les loups ont des sentiments paternels pour leur progéniture; c'est lui également qui préside à la révolution des saisons, à la naissance et à la mort des plantes; c'est lui enfin le principe dirigeant de l'âme humaine [1]. »

Ce principe est essentiellement bon, en raison de son origine, et aussi de sa fin qui est l'ordre.

Lorsqu'ils considèrent l'homme, être libre, la nature est bonne, aiment à dire les Chinois; ils ne font en cela que suivre les idées du célèbre Meng-tzeu, qui prétendait que la Nature est intrinsèquement bonne sans aucun mélange de mal.

Bien que les idées de Meng-tzeu sur ce point fussent contestées par plusieurs philosophes, et notamment par Siuntzeu, qui vivait au IIIe siècle avant notre ère, l'idée de la bonté radicale de la Nature a toujours prévalu. Si quelques auteurs modernes parlent quelquefois, dans leurs œuvres philosophiques, de la nature mauvaise de l'homme, ils n'attribuent pas au principe formel les mauvaises qualités de la

[1] Commentaire du *Tchoung-ioung*, chap. 1er.

matière; ils donnent alors seulement au composé le nom de Nature, comme nous le faisons ordinairement dans nos langues occidentales, alors que ce nom est surtout et avant tout, dans le vocabulaire philosophique chinois, celui d'un seul des éléments : l'élément immatériel formel. C'est ainsi qu'on l'entend ordinairement dans les classiques et dans presque tous les commentaires. Voilà pourquoi les mots 性本善 *sing-penn-chen*, c'est-à-dire : *la Nature est radicalement bonne*, forment un aphorisme courant.

Or, ce qui fixe le sens des mots dans une langue, c'est l'usage général et non pas l'emploi spécial qu'en ont pu faire tels ou tels auteurs particuliers.

La nature est donc un principe de bien qui informe l'âme humaine comme tout le reste. Comment donc se fait-il que l'homme ne soit pas, par suite, toujours bon? car les moralistes chinois constatent, tout comme les nôtres, la malice humaine.

Il faut d'abord distinguer les deux catégories d'hommes, que les psychologues chinois mettent soigneusement à part; d'un côté, les hommes ordinaires qui ne se conforment pas complètement à la Nature; de l'autre, les saints.

Les premiers sont arrêtés dans leur élan vers la perfection naturelle par la matière, par la concupiscence, ou, pour traduire plus littéralement, « par l'égoïsme du désir humain ». Les mauvais désirs crient dans leur cœur, et les empêchent d'écouter la voix de la nature qui leur commande toujours le bien : le bien, c'est-à-dire le développement de toutes leurs facultés en conformité avec l'ordre universel.

Tchou-hi semble croire que l'influence de la matière est si pernicieuse sur les hommes, qu'il y en a qui perdent totalement la connaissance des vérités naturelles.

« Les éléments constitutifs de la matière, dit-il, sont incapables de rester en harmonie, c'est pourquoi tous les hommes ne peuvent avoir le moyen de connaître les lois de leur nature [1]. »

[1] Préface du *Ta-hio*.

Cette ignorance est une faiblesse. Comment fera l'homme pour s'élever au bien, s'il ne peut le connaître par lui-même, et si la matière étouffe en lui toutes ses bonnes aspirations?

Le célèbre commentateur est convaincu que l'homme, dans sa détresse morale, n'a d'autre ressource que le secours du Ciel.

« Lorsque, dit-il, l'Unité parfaite qui possède la perspicacité, la réflexion, la sagesse, et qui est capable de se conformer complètement à sa propre nature, sort d'elle-même, alors le Ciel la communique nécessairement, afin qu'elle constitue le prince de tous les hommes, la règle du bon gouvernement de tous les magistrats et qu'elle forme les hommes dans la pratique de la saine doctrine, pour que tous retournent à leur nature[1]. »

Moyennant ce secours céleste, qui l'éclaire et le soutient, l'homme ordinaire, celui qui fait partie du commun des mortels, pourra tendre au bien, il pourra s'efforcer de se conformer à la Nature; mais, malgré cette bénévole communication que l'Unité parfaite fait de sa perfection aux hommes, ceux-ci n'en reçoivent pas une participation suffisante pour être tout à fait vertueux. La perfection naturelle est pour eux un but vers lequel ils tendent, mais qu'ils ne peuvent atteindre tout à fait. Le secours céleste est une sorte de grâce insuffisante qui, si elle les soutient dans une certaine mesure, ne leur permet pas de jamais parvenir au sommet de la perfection morale, qui constitue l'accomplissement entier de la loi naturelle.

Tout autre est le saint. En lui, au contraire, le principe céleste agit toujours avec tant de force et de continuité, que le saint se conforme à la Nature sans aucun effort; il est comme soutenu, porté par cette action céleste qui rend vaines pour lui les imperfections de la matière.

« Seul dans le monde, dit le texte même du *Tchoung-ioung*,

[1] Préface du *Ta-hio*, par Tchou-hi.

le très parfait peut se conformer complètement à sa propre nature; par conséquent, il peut se conformer à la nature de tous les hommes, à celle des choses; il participe par là même à la vie universelle et forme une trinité dans son union active avec le Ciel et la Terre [1]. »

Tchou-tzeu dit à son tour : « La vertu du saint est totale, elle se tient dans la voie céleste comme la raison du Ciel qui est parfaite, entière, sans défaut, qui n'est assistée par personne, soit qu'elle pense, soit qu'elle agisse, et qui se tient avec la plus grande facilité dans le milieu de la voie [2]. »

Tous les autres commentateurs des classiques tiennent le même langage sur l'éminente vertu du saint. Tous s'attachent à démontrer que le saint seul, parce qu'il participe pleinement à la vertu active du Ciel, peut se conformer à la nature, c'est-à-dire au principe d'ordre universel conçu dans le Ciel lui-même.

Mais où sont les saints, ces hommes d'une perfection si grande qu'elle est presque divine? Les philosophes chinois ne sont pas embarrassés par cette question, car ils ne reconnaissent la sainteté qu'à un tout petit nombre de personnages dont plusieurs sont légendaires, et dont le dernier en date est Confucius lui-même. Ils ne courent pas ainsi le risque d'être contredits par l'expérience.

Dans tous les cas, ils s'accordent tous à placer l'idéal de la sainteté dans la conformité parfaite des actes humains avec le *Sing* ou Nature; tandis que, pour eux, la faiblesse, l'imperfection humaine consistent à ne pouvoir se conformer à cette même nature.

Ceci nous permet finalement de bien comprendre le sens du mot 性 *sing*, dans la langue philosophique chinoise, et et nous montre que l'idée exprimée par ce mot ne correspond pas exactement au mot « Nature » par lequel nous traduisons le terme chinois.

[1] *Tchoung-ioung*, chap. XXII.

[2] TCHOU-HI. Commentaire du XX[e] chapitre du *Tchoung-ioung*.

Tandis que, dans notre langue, le mot « Nature » exprime le plus souvent l'ensemble des propriétés qu'un être tient de sa naissance, que ces propriétés soient bonnes ou mauvaises, dans la langue chinoise, au contraire, le mot *sing* 性 désigne presque toujours le principe d'ordre universel qui préside à l'harmonie des choses; qui est dans le domaine physique la loi des mouvements et des transformations, dans le domaine moral la règle que les hommes doivent suivre pour rester dans la voie droite; en un mot, le principe de vie des êtres en même temps que le principe du bien.

Aussi, sans crainte de se tromper, les lecteurs des classiques chinois peuvent-ils dire aujourd'hui encore, comme le faisait jadis Meng-tzeu : « La nature est radicalement bonne » 性本善 *sing-penn-chen.*

F. Farjenel.

---

## AMATAS, DISCIPLE D'ANTOINE.

(Ἄμματος = Ἀϐϐάτος ou : Ἀμμάτου = Ἀϐϐᾶ τοῦ.)

*Amatas*, à notre connaissance, est mentionné en trois endroits seulement :

1° Dans la *Vie de Paul,* premier ermite, écrite par saint Jérôme[1];

2° Dans la continuation de la chronique d'Eusèbe, écrite par le même saint Jérôme[2];

3° Dans le *Paradisus Patrum,* de Pallade.

Les deux premières mentions ne sont pas indépendantes, puisqu'elles sont faites par le même auteur. C'est parce qu'il

[1] Migne, *Patrol. latine,* t. XXIII, col. 17. C'est l'un des premiers écrits de saint Jérôme. On place sa composition vers 376.

[2] Sous l'année 19 de Constantin (359) : « Sarmata, Amatas et Macarius, discipuli Antonii, insignes habentur ». Migne, *Patrol. latine*, t. XXVII, col. 687.

avait cité Amatas, disciple d'Antoine, dans la *Vie de Paul*, premier ermite, que saint Jérôme le cita encore plus tard dans sa continuation de la chronique d'Eusèbe. — Nous allons montrer que la troisième mention dépend aussi de la première. Il s'ensuivra qu'Amatas n'est connu que par la phrase incidente suivante, insérée par saint Jérôme dans la *Vie de Paul*, premier ermite :

Amatas vero, et Macarius, discipuli Antonii, quorum superior magistri corpus sepelivit, etiam nunc affirmant, Paulum quemdam Thebæum...

phrase qui fut traduite en grec :

*Ἀματὰς τοιγαροῦν καὶ Μακάριος μαθηταὶ Ἀντωνίου ὑφ' ὧν καὶ ἐτάφη, ἔτι διαβεβαιοῦνται...*[1].

Voici, en effet, l'histoire de Pallade où il est fait incidemment mention d'Amatas[2] :

Pallade rencontre à Alexandrie *Cronius*, prêtre de Nitrie. Cronius lui raconte que jadis, après avoir erré dans les monastères de la basse Égypte, il arriva à Alexandrie au moment où l'on faisait un service pour Eulogius, scholastique (avocat) de cette ville, qui avait donné ses biens aux pauvres, et pour un paralytique qu'Eulogius avait recueilli chez lui par charité. Cronius, durant l'office, se rappela avoir vu ces deux hommes au monastère de saint Antoine, et avoir entendu ce saint leur prédire leur mort prochaine. Pour que l'on ne pût douter de sa parole, Cronius ajouta qu'il avait quitté Nitrie pour aller voir saint Antoine, mais qu'il ne trouva d'abord que « ses disciples Macaire et Amatas qui l'enterrèrent après sa mort ». Il dut attendre cinq jours, et c'est du-

[1] Manuscrit grec de Paris, fonds Coislin, n° 282, fol. 202.

[2] Nous changeons l'ordre du récit. Cf. MIGNE, *Patrol. grecque*, t. XXXIV, col. 1073 ou *Patrol. latine*, t. LXXIII, col. 1041 et 1123. — Ce même récit figure dans la traduction syriaque du *Paradisus Patrum*, éditée par le R. P. Bedjan (Paris, 1897, à la page 193), mais le paralytique est devenu arien et il est réprimandé comme tel par saint Antoine.

rant ce temps qu'Eulogius et le paralytique vinrent aussi au monastère; de plus, saint Antoine ne sachant pas le grec et Eulogius ne sachant pas l'égyptien, ce fut Cronius qui leur servit d'interprète.

Ces raisons durent convaincre les auditeurs, et Pallade espère sans doute qu'elles nous convaincront aussi; cependant nous sommes choqués par quelques invraisemblances : il est étrange qu'Eulogius n'ait pas raconté lui-même à ses amis son pèlerinage au monastère de saint Antoine et la prophétie de ce saint à son sujet; il est étrange aussi que saint Antoine, qui recevait tant de visiteurs, n'ait pas eu dans son monastère quelque truchement attitré, et se soit servi de Cronius qu'il ne connaissait pas d'ailleurs. Si nous nous rappelons encore que *Rufin* vit à Nitrie, un disciple d'Antoine âgé de cent dix ans et nommé Cronius [1] qui n'a pas d'autres traits communs avec le héros de Pallade, nous sommes conduits à nous demander si celui-ci [2] n'a pas voulu simplement se servir de l'autorité d'un nom déjà connu grâce à Rufin, pour accréditer l'histoire d'Eulogius le scholastique. Dans ce cas, Amatas et Macaire auraient été empruntés à saint Jerôme, comme Cronius l'a été à Rufin, pour augmenter la crédibilité de l'histoire. Cette dernière hypothèse devient très vraisemblable si l'on remarque le parallélisme des phrases de saint Jérôme et de Pallade :

Saint Jérôme : *Ἀματὰς καὶ Μακάριος, μαθηταὶ Ἀντωνίου ἀφ' ὧν καὶ ἐτάφη.*

Pallade : *Ἔνθα οἱ τούτου μαθηταὶ ἐκαθέζοντο... Μακάριος καὶ Ἀματὰς, οἵ καὶ ἔθαψαν τὸν μακάριον Ἀντώνιον* [3] *κοιμηθέντα.*

[1] *Historia monachorum*, II, chap. XXV. Le Cronius de Rufin est encore mentionné par Sozomène, VI, 30 et par Nicéphore Calliste, XI, chap. XXXVII.

[2] Nous attribuons toujours cette histoire à Pallade car nous n'avons pas de raison pour la rejeter du *Paradisus Patrum*, mais s'il était démontré par hasard qu'elle n'y figurait pas à l'origine, notre thèse en serait encore fortifiée.

[3] Le manuscrit grec de Paris, n° 1628, remplace à bon droit : *τὸν μακ. Ἀντ.* par *αὐτόν*.

Ces deux phrases sont deux reproductions d'un même cliché, et comme saint Jérôme est, à notre connaissance, le premier qui l'ait employé, nous devons en conclure qu'il lui a été emprunté par Pallade; ainsi, tout ce que nous savons d'Amatas est contenu, en dernière analyse, dans une phrase incidente de saint Jérôme[1].

Cette phrase soulève d'ailleurs plusieurs difficultés :

1° Elle est en contradiction avec un passage de la vie de Posthumius. — Pour saint Jérôme, en effet (voir le texte latin), *c'est Amatas qui seul a enseveli Antoine;* pour l'auteur de la *Vie de Posthumius, c'est Macaire* qui gouverne seul le monastère de saint Antoine et *qui ensevelit ce saint après sa mort*[2]. — Il est étrange aussi qu'il ne soit pas question d'Amatas dans les nombreux écrits consacrés à saint Antoine, s'il eut bien l'importance que lui attribue Jérôme[3].

2° En dehors du texte latin de saint Jérôme et de sa traduction grecque, il nous reste d'autres versions grecques de la *Vie de Paul,* premier ermite, et dans ces versions (nous en connaissons deux absolument différentes)[4] la phrase inci-

[1] On sait d'ailleurs que les hagiographes Jérôme, Rufin, Pallade furent en relations suivies, tantôt amis, tantôt ennemis. Ils connurent donc leurs mutuels ouvrages, et il est naturel que Pallade, le plus jeune, ait utilisé quelques noms et quelques phrases de ses prédécesseurs. Cf. *Les vies des saints pères des déserts,* traduites par Arnauld d'Andilly, t. II, p. 7, 9, 17.

[2] Migne, *Patrol. latine*, t. LXXIII, col. 433 « ... Itaque cum Macario aggreditur iter multitudinem congregationis monachorum quæ a solo gubernatur Macario, ingressus, de quo sæpe diximus corpus sepelisse magistri, cum spiritus ejus vocatus est ex sæculo... ».

[3] En particulier Socrate et Sozomène, qui citent les principaux moines et les principaux disciples d'Antoine, ne mentionnent pas Amatas. Il n'en est pas question non plus dans les vies ni les apophtegmes d'Antoine. Par contre, *Macaire,* nommé ici à côté d'Amatas, est bien connu par ailleurs. Nous avons même sa biographie.

[4] L'une est conservée dans de nombreux mss. grecs de la Bibliothèque nationale et semble être celle dont quelques lignes sont citées dans Migne, *P. G.*, t. XXXIV, col. 120 et qui aurait été éditée sous le titre de *Acta sincera S. Pauli Thebæi...* par Mathias Fuhrmann. Neostadii Austriæ 1760. — La seconde conservée dans le ms. 914 est apparentée aux versions copte

dente, consacrée par Jérôme à Macaire et à Amatas, ne renferme pas ces deux noms propres.

*Ἀντωνίου γὰρ ἔτι καὶ σήμερον οἱ φοιτηταὶ περιόντες ὑφ' ὧν ἐκεῖνος καὶ τάφου ἔτυχεν, αὐτοὶ βεβαιοῦσιν Παῦλόν τινα Θηβαῖον...*[1].

*Συντετυχήκαμεν γὰρ τοῖς μαθηταῖς τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου τοῖς καὶ θάψασιν αὐτὸν, οἵ καὶ ἐδήλωσαν ἡμῖν Παῦλόν τινα Θηβαῖον...*[2].

Aussi, il y a une quarantaine d'années, un éditeur des œuvres de saint Jérôme se demandait déjà si les noms de Macaire et d'Amatas figuraient dans le texte primitif :

Quare jure dubites, an omnino nomina Amatæ et Macarii, discipulorum S. Antonii, primitus in textu S. Hieronymi exstiterint[3].

Depuis lors, M. Amélineau a publié une version copte[4] et le R. P. Bedjan une version syriaque[5] de la *Vie de Paul*, premier ermite, qui ne renferment pas non plus les noms d'Amatas et de Macaire[6], de plus, au lieu de regarder le latin comme le texte primitif d'où découlent toutes les autres versions, on s'est demandé, et avec raison à notre avis, si saint Jérôme ne se serait pas borné à paraphraser en latin un texte copte, ou plutôt un texte grec, préexistant.

et syriaque et, de tous les manuscrits que nous avons vus, s'approche le plus, à notre avis, de l'original grec qui fut paraphrasé en latin par saint Jérôme et traduit en copte et en syriaque. — Voir aussi *Anal. Bolland.*, t. II.

[1] MIGNE, *loc. cit.*, ou ms. grec de Paris 1467, fol. 145 v°.

[2] Ms. grec de Paris 914, fol. 271.

[3] MIGNE, *P. G.*, t. XXIV, col. 120. Cette hypothèse nous semble inexacte, car les noms de Macaire et d'Amatas figurent dans tous les manuscrits latins que nous avons vus, comme ils figurent déjà dans le manuscrit latin de Vérone utilisé par Migne et daté de 517. Ces noms furent donc écrits par saint Jérôme, mais n'existaient pas, comme nous le verrons, dans le texte grec qu'il a paraphrasé.

[4] *Annales du musée Guimet*, t. XXV.

[5] *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, p. 561.

[6] Voici le texte syriaque de ce passage :

ܐܢܐ ܚܙܝܬ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܡܪܝ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܗܢܘܢ ܕܩܒܪܘܗܝ: ܘܗܢܘܢ ܐܫܬܥܝܘ ܠܢ ܥܠ ܐܢܫ ܦܘܠܘܣ ܬܐܒܝܐ... «J'ai vu les disciples de Mar Antoine, ceux qui l'enterrèrent, et ils nous racontèrent, au sujet d'un certain Paul le Thébain....», *loc. cit.*, p. 562.

C'est en entrant dans ce nouvel ordre d'idées[1] que nous croyons pouvoir donner l'origine des noms propres *Amatas* et *Macaire* dans la phrase qui nous occupe : *Ce sont, à notre avis, deux qualificatifs que saint Jérôme devait traduire, et qu'il a changés en noms propres, en se bornant à les transcrire.*

Nous avons constaté d'abord que le nom *Amatas* est écrit

[1] M. Amélineau a écrit que le texte original de la vie de Paul le Thébain est le copte (*Annales du musée Guimet*, t. XXV, p. 8-9). Il lui faudrait prouver dans ce cas que la version syriaque comme le grec du ms 914, qu'il ne semble pas avoir connus, proviennent, directement ou indirectement, du copte, et nous doutons qu'il puisse le faire. — Dom Cutbert Butler dans sa remarquable étude : *The Lausiac history of Palladius* (t. VI, n° 1 des *Texts and studies* d'Ermitage Robinson; Cambridge 1898, p. 286) écrit que le latin est l'original parce que le nom de Jérôme se trouve à la fin des versions copte et syriaque, mais nous voudrions voir Dom Butler, avant de tirer cette conclusion, étudier combien il y a eu de fausses attributions en faveur de saint Jérôme. Il aura en particulier à expliquer le phénomène suivant : dans le ms addit. 12173 (Catal. Wright, p. 1070) le *Paradisus Patrum* est attribué, dans le titre, à Pallade et, dans les colophons de chaque partie de l'ouvrage, à Jérôme. — Il remarquera aussi que les attributions à Jérôme des versions copte et syriaque ne sont pas identiques, donc ont été ajoutées *indépendamment l'une de l'autre.* — Nous avons cessé d'étudier la vie de Paul, parce que nous avons appris que M. Bidez, professeur à Gand, s'occupait de ce sujet. Comparons du moins dans nos diverses versions la maxime suivante de Paul le Thébain :

Ms 914 : *οὐδεὶς ἔρχεται ὀργιζώμενος, καὶ οὐδεὶς κλαίη κατηγορῶν.*
Latin : *Nemo sic petit, ut minetur; nemo cum lacrymis injuriam vel calumniam facit.*

Syriaque : ܠܐ ܐܢܫ ܐܬܐ ܟܕ ܪܓܝܙ : ܘܠܐ ܐܢܫ ܫܐܠ ܘܡܩܛܪܓ. *«Personne ne vient étant en colère, et personne ne demande et accuse».*

Copte : *Rien ne vient par la colère et aucun homme n'accuse.* — Tous ces textes paraissent provenir du grec qui est le plus symétrique et le plus sententieux. — Le latin *injuriam vel calumniam facit* nous montre la peine qu'a eue saint Jérôme pour traduire *κατηγορῶν*, il a paraphrasé le mot et en a donné les deux sens. *Sic petit* doit se traduire : *ne fait un tel voyage.* — Le syriaque devient identique au grec en changeant ܫܐܠ *demande*, en ܒܟܐ *pleure*, correction très vraisemblable. — Enfin, le texte copte a évidemment même source que les précédents, mais la première partie est un contre sens qui substitue *οὐδὲν* à *οὐδεὶς* et la seconde partie omet un mot. — Nous reprendrons du reste cette question si l'on conclut à la priorité du texte latin.

*Amatas* [1] et dans un manuscrit grec Ἄμματος [2]. C'est la forme que nous considérons comme primitive. Cela posé, voici le texte copte de la *Vie de Paul*, premier ermite :

ⲁⲛⲉⲣⲁⲡⲁⲛⲧⲁⲛ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲛⲏ ⲛⲉ ⲉⲧⲁⲩⲑⲟⲙⲥϥ.

Car nous avons rencontré les disciples du bienheureux abbé Antoine, ceux qui l'ont enseveli...

ce qui semble être le mot à mot du grec :

*Ἠντήσαμεν γὰρ τῶν μαθητῶν τοῦ μακαρίου ἀββάτος* (ou : *ἀββᾶ τοῦ*) *Ἀντωνίου, οἵ καὶ ἔθαψαν αὐτὸν.*

d'où, si nous nous rappelons que le *β* et le *μ* se confondent très souvent paléographiquement [3] et que *καί* se remplaçait par un simple signe, nous concevrons que saint Jérôme put lire :

*Ἠντήσαμεν γὰρ τῶν, μακαρίου καὶ ἀμμάτος* (ou : *ἀμμάτου*), *μαθητῶν τοῦ Ἀντωνίου οἵ καὶ ἔθαψαν αὐτὸν.*

Nous avons rencontré Macaire et Amatas, disciples d'Antoine, qui l'enterrèrent...

Il dut changer le commencement de la phrase, par simple honnêteté, puisqu'il n'avait pas rencontré lui-même les disciples d'Antoine, et put vouloir écrire ensuite — comme l'auteur de la *Vie de Posthumius* — que le premier seul, *c'est-à-dire Macaire*, ensevelit Antoine [4]; il écrivit enfin, avec une intervertion malheureuse :

[1] Cf. Paris, fonds latin n° 11749, fol. 243 et 11756, fol. 78.

[2] Cf. Paris, fonds grec n° 1628, *Paradisus Patrum*, fol. 63 v°. *Μακάριος καὶ ἄμματος οἱ καὶ ἔθαψαν αὐτὸν κοιμηθέντα.*

[3] Par exemple divers manuscrits de la Bible portent : 1° Josué, XXIV, 26, *τερέμιντον* et *τερέβιντον*; 2° II Rois, XX, 6, *Ἀμεσσαΐ* et *Ἀβισαεί*; 3° IV Rois, VIII, 22, *Λοβνὰ* et *Λομνά*; 4° *Ibid.*, IX, 30, *ἐστιμμίσατο ἐστιβίσατο* et *ἐστιμίσατο* (avec un seul *μ*); 5° *Ibid.*, XXIV, 17, *Βατθανίαν, Μεθθανίαν* et *Ματθανίαν*, etc.

[4] On remarquera que Pallade nomme Macaire avant Amatas. — On sait aussi que la *Vie de Paul* est l'un des premiers ouvrages de saint Jérôme. Il devait donc avoir peu d'expérience des manuscrits. D'ailleurs cette œuvre

Amatas vero et Macarius, discipuli Antonii, quorum superior magistri corpus sepelivit, etiam nunc affirmant...

Ainsi *la personnalité d'Amatas serait le résultat d'une faute de lecture.* — Cette théorie, basée sur les faits nombreux que nous venons d'exposer, a le grand avantage : 1° d'expliquer pourquoi il n'est pas plus question par ailleurs de ce personnage; 2° de ramener à l'unité pour ce passage, et c'est là notre but principal, tous les textes et versions de la *Vie de Paul,* premier ermite[1]; et 3° de concilier, incidemment d'ailleurs, saint Jérôme et l'auteur de la *Vie de Posthumius,* ce qu'on n'avait pas encore pu faire.

F. Nau.

de jeunesse est une paraphrase de mauvais goût, et l'un des traits ajoutés par le saint ne pourrait même pas être traduit en français.

[1] Nos deux explications sont basées, l'une sur un génitif irrégulier Ἀββάτος, formé par analogie du génétif latin *abbatis* et des pluriels Ἀββάδες, Ἀββάδας; l'autre sur une simple répétition de l'article τοῦ qui aurait été joint, dans la lecture, au génitif régulier Ἀββᾶ. On remarquera qu'une certaine irrégularité dans le texte original est *indispensable* si l'on veut trouver *une excuse* à la faute de saint Jérôme. — Les hellénistes, accoutumés aux *abbréviations des manuscrits*, trouveront peut-être, dans cet ordre d'idées, d'autres explications. Ils remarqueront d'ailleurs que saint Jérôme paraphrase très librement le texte original. — Il est donc très facile de déduire la leçon de saint Jérôme des leçons grecque, copte et syriaque tandis qu'*il est impossible de tirer la première des dernières.* Car si le texte original était celui de saint Jérôme et portait : «Amatas et Macaire, disciples d'Antoine, dont le premier a enseveli le corps de son maître *affirment encore...*», il serait *impossible,* d'expliquer comment *un traducteur postérieur* a pu traduire : «*j'ai vu* les disciples qui enterrèrent Marc Antoine, et *ils nous racontèrent*».

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Epigraphia Indica.* January 1900. Calcutta, grand in-4°.

— *Madras Government Museum,* Bulletin; vol. III, n° 1, Anthropology. Madras, 1900; in-8°.

— *Bibliotheca Indica,* n°s 950, 957-963. Bombay, 1899, in-8°.

— *Catalogue of the printed books and manuscripts of the Asiatic Society of Bengal,* fasc. II. Calcutta, 1900; gr. in-4°.

Par la Société : *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* V, vol. IX, fasc. 1 et 2. Roma, 1900; in-4°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei,* Indice, Dicembre-1899-Febbrajo 1900. Roma; in-4°.

— *Revue des études juives,* janv.-mars 1900. Paris; in-8°

— *Bulletin de l'Institut Égyptien,* nov.-déc.; fasc. 4 et 5; année 1899. Le Caire; in-8°.

— *Bulletin of the American Geographical Society,* vol. XXXII, n° 2. New-York, 1900; in-8°.

— *Journal asiatique,* mars-avril 1900. Paris; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie,* mai 1900. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* Heft I, 1900. Leipzig; in-8°.

— *Die Chronik der Sevencko-Gesellschaft der Wissenschaften,* n° 1. Lemberg, 1900; in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan,* vol. XXVII, part IV. December 1899; in-8°.

Par les éditeurs : *Journal des Savants,* mars-avril 1900. Paris; in-4°.

— *The American Journal of Semitic languages and literatures* (Hebraica), April 1900; in-8°.

Par les éditeurs : *Verlagskatalog der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin*. Januar 1900; in-8°.

— *Revue critique*, n°s 19-25. Paris, 1900; in-8°.

— *Le Muséon*, nouvelle série. Vol. I, n° 1. Louvain, 1900; in-8°.

— *Bollettino*, ni 345-346. Firenze, 1900; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mai 1900. Paris; in-8°.

— *Revue africaine*, 4e trim. 1900. Alger; in-8°.

— *The Geographical Journal*, June 1900. London; in-8°.

— *Catalogue des manuscrits mexicains* de la Bibliothèque nationale. Paris, 1899.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mai 1900. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, IV, 1 et 2, 1900. Frankfurt-a.-M.; in-8°.

Par les auteurs : Adhémard Leclerc, *Le bouddhisme au Cambodge*. Paris, 1899; in-8°.

— Carra de Vaux, *Joseph Salvador et James Darmesteter*. Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *Notice sur un manuscrit arabe traitant de machines, attribué à Héron, Philon et Archimède* (extrait). Leipzig, 1900; in-8°.

Ed. Chavannes, *Notice sur G. Devéria* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— E. Senart, *A new fragment of the thirteenth Edict of Piyadasi at Girmar* (extrait), 1900; in-8°.

— E. Guimet, *Les Isiaques de la Gaule*. Paris, 1900; in-4°.

— J. Rosenberg, *Assyrische Sprachlehre und Keilschriftkunde*. Wien, 1900; in-12.

— Agnes Smith Lewis and Margaret Dunlop Gibson, *Palestinian Syriac texts from palimpsest fragments in the Taylor Schechter Collection*. London, 1900; in-4°.

— M. V. Portman, *A History of our relations with the Andamanese*, 2 vol. Calcutta, 1899; gr. in-4°.

Par les auteurs : E. Drouin, *Une monnaie bilingue indo-sassanide* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— Le même. *Notice sur les monnaies sino-kharoṣṭhi*, etc. (extrait). Bruxelles, 1900; in-8°.

— J. Chailley-Bert, *Java et ses habitants* Paris; in-12.

— C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*. Milano, 1900, in-12.

— L. Ostrorog, *El-Ahkam es-soultaniya. Traité de droit musulman d'Abou-l'Hassan 'Alî Ibn Mohammed Ibn-Habib el-Mâwerdi*. Fasc. 1er. Paris, 1900; in-8°.

— Bobrinsky A., *Les ornements des Tadjiks de la Haute Boukharie* (en russe). Moscou, 1900; in-fol.

— Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, avril 1900. Paris; in-8°.



IMPRIMERIE NATIONALE.

# TABLEAU

## DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 19 JUIN 1900.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. E. Drouin.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Drouin.
Specht.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. E. Drouin. — R. Duval. — Maspero. — Oppert. — É. Senart.

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR 3 ANS.

| | |
|---|---|
| MM. Oppert.<br>J. Halévy.<br>Michel Bréal.<br>Ph. Berger.<br>Houdas.<br>Cordier.<br>Dieulafoy.<br>Perruchon. | Élus en 1900. |
| V. Henry.<br>L. Finot.<br>Moïse Schwab.<br>L. Feer.<br>J. Vinson.<br>Guimet.<br>J.-B. Chabot.<br>Rubens Duval. | Élus en 1899. |
| de Charencey.<br>Aymonier.<br>A. Barth.<br>H. Derenbourg.<br>Sylvain Lévi.<br>Clément Huart.<br>Carra de Vaux.<br>Foucher. | Élus en 1898. |

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## I

## LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

### PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

*Nota.* Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ALLAOUA BEN YAHIA, interprète judiciaire à Inkermann (département d'Oran.)

ALLOTTE DE LA FUYE, lieutenant-colonel, directeur du génie, à Nantes.

ALRIC (A.), consul de France, à Scutari d'Albanie.

ASSIER DE POMPIGNAN, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris.

* AYMONIER (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE AMBROSIENNE, à Milan.
BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Utrecht.
BIBLIOTHÈQUE DUCALE, à Gotha.

Bibliothèque universitaire, à Alger.
Bibliothèque Khédiviale, au Caire.
MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.
Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.
Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.
Barthélemy, vice-consul de France.
Basset (René), directeur de l'École des lettres, rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).
Beauregard (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.
Beck (l'abbé Franz-Seignac), au château de Bosredon, par Montcuq (Lot).
Bel (Alfred), professeur à la Médersa, à Tlemcen.
Belkassem ben Sedira, professeur à l'École des lettres, à Alger.
Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.
* Berchem (Max van), privat-docent à l'Université de Genève, promenade du Pin, 1, à Genève.
Berger (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, quai Voltaire, 3, à Paris.
Mlle Berthet (Marie), professeur à l'École normale


ARTES
VERITAS
LIBRARY
OF
UNIVERSITY OF MICHI

MM. Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

* Burgess (James), Seton place, 22, à Édimbourg.

Bushell (Dr. S.-W.) Shirley, Harold Road, Upper Norwood, à Londres.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Casanova (Paul), membre de l'Institut d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Barbey-de-Jouy, 25, à Paris.

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), professeur au Collège de France, 1, rue des Écoles, à Fontenay-aux-Roses.

MM. Cheikho (L.), professeur à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

* Cillière (Alph.), consul de France à Constantinople.

Claparède (René), à Juvisy (Seine-et-Oise).

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée d'Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Cordier (Dr. Palmyr), médecin des colonies, à Chandernagor.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète au Ministère des Affaires étrangères, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du chancelier, 3, à Ecully (Rhône).

MM. *Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

*Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

*Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Taillepied, 4, à Sarcelles (Seine-et-Oise).

Delattre (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

*Delphin (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

*Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

*Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

Dieulafoy (Marcel), membre de l'Institut, rue Chardin, 12, à Paris.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Doutté (Edmond), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Drouin, avocat, rue de Verneuil, 11, à Paris.

Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'Ecole du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

MM.*Durighello (Joseph-Ange), antiquaire, à Beyrouth (Syrie).

*Dussaud (René), rue du Midi, 1, à Neuilly-sur-Seine.

Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

*Fargues (F.), route de Saint-Leu, 28, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché aux Ministère des finances, rue d'Assas, 124, à Paris.

Faure-Biguet (le général), directeur de l'artillerie à Lyon.

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, rue Félicien-David, 6, à Auteuil-Paris.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), vice-consul de France à Oubone (Siam).

*Finot (Louis), directeur de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

Fossey (Ch.), membre de la Mission du Caire, rue des Chartreux, 6, à Paris.

Foucher (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

*Gantin, ingénieur, répétiteur libre à l'École

des Langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

MM. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, secrétaire de l'École des Langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

GAUTHIER (Léon), professeur à la Médersa, rue Marengo, 12, à Alger.

* GAUTIER (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

GRAFFIN (M^gr^), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

GREENUP (Rev. A. W.), The principal's Lodge, S^t^ John's Hall, Highbury, N., à Londres.

GRENARD (F.), vice-consul de France à Sivas (Turquie d'Asie).

* GROFF (William N.), à Ghizeh (Égypte).

* GUIEYSSE (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* GUIMET (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* HALÉVY (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

HALPHEN (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

* HAMY (le D^r^), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

MM. *Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

Hebbelynck (Adolphe), recteur de l'Université, Louvain (Belgique).

Henry (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue de Penthièvre, 10, à Sceaux.

* Hériot-Bunoust (l'abbé Louis), Vicolo del Villano, 2, à Rome.

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

Holas Efendi (V.), rue Asmali-Mesdjid, 11, à Constantinople.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

Huart (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement; professeur à l'École des Langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

Huber (Édouard), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, à Grosswangen (Suisse).

Hubert (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

Hyvernat (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

Jeannier (A.), vice-consul de France à Larache (Maroc).

MM. Jéquier (Gustave), à Fleurier, canton de Neuchâtel (Suisse).

Karppe (S.), élève de l'École des hautes études, avenue de Messine, 10, à Paris.

Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, rue d'Assas, 130, à Paris.

Kéraval (le D^r^), directeur de l'asile d'Armentières (Nord).

Kokovtsoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Koulikovski, professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

La Martinière (H. P. de), premier secrétaire de la légation de France au Maroc, à Tanger.

Lambert (Mayer), rue Condorcet, 53, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

Lavallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge.

Lecomte (Georges), élève-interprète attaché à la Légation de France à Pékin.

MM. LEDOULX (Alphonse), deuxième drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

LEDUC (Henri), interprète du Gouvernement à Pékin.

LEFÈVRE (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

LEFÈVRE-PONTALIS (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue Montalivet, 3, à Paris.

LERICHE (Louis), à Mogador (Maroc).

LEROUX (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* LESTRANGE (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

LEVÉ (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

LIÉTARD (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

LOISY (l'abbé), Boulevard Vert-Saint-Julien, à Bellevue (Seine-et-Oise).

LORGEOU (Édouard), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, à Paris.

* MAKHANOFF, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

MALLET (Dominique), villa Poirier, 9, à Paris-Vaugirard.

MARÇAIS (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

* MARGOLIOUTH (David-Samuel), professeur d'a-

rabe à l'Université, New-College, à Oxford.

MM. Martin (l'abbé François), professeur à l'Université catholique, rue de Vaugirard, 49, à Paris.

*Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, ancien directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

Méchineau (l'abbé), rue Monsieur, 15, à Paris.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

Meillet (Antoine), agrégé de grammaire, directeur adjoint de l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle Menant (Delphine), rue Notre-Dame-des-Champs, 44, à Paris.

MM. Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Mercier (Gustave), avocat, interprète militaire de réserve, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

*Mission archéologique française, au Caire.

M.*Mocatta (Frédéric-D.), Connaught place, à Londres.

MM. Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

Mondon-Vidailhet, chargé de cours à l'École des Langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Muir (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

*Müller (Max), professeur à Oxford.

*Nau (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

New York-public library, à New-York.

Nicolas (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran.

Nicolle (Henri), lieutenant au 1er régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

Nouet (l'abbé René), chanoine, rue Saint-Vincent, 25, au Mans.

*Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

*Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

MM.*Ottavi (Paul), consul de France à Mascate (Oman).

Parisot (Dom Jean), à l'abbaye de Saint-Martin-de-Ligugé (Vienne).

* Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

Pelliot (Paul), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

* Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, rue de Vaugirard, 133, à Paris.

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piehl (le Dr Karl), professeur d'égyptologie à l'Université, directeur du *Sphinx*, à Upsal.

* Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pinches (Th.-C.), Assyrian department, au British Museum, à Londres.

Pognon, consul de France, à Alep.

* Pommier, juge au tribunal civil, au Blanc (Indre).

* Poussié (le Dr), rue de Valois, 2, à Paris.



IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. PRÆTORIUS (Frantz), Franckestrasse, 2, à Halle.
* PRYM (le professeur E.), à Bonn.

RAT (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.
RAVAISSE (P.), chargé de cours à l'École des Langues orientales vivantes, rue de Paris, 148, à Boulogne-sur-Seine.
RÉAU (Raphaël), vice-consul de France à Bangkok (Siam).
REGNAUD (Paul), professeur de sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.
* REGNIER (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.
RETTEL (Stanislas DE), drogman-chancelier du consulat de France à Tauris (Perse).
REUTER (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.
* REVILLOUT (E.), professeur à l'École d'archéologie du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.
* RIMBAUD, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.
ROBERT (A.), administrateur de la commune mixte d'Aïn Mlila (département de Constantine).
* ROLLAND (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.
ROQUE-FERRIER, consul de France à Erzeroum (Turquie d'Asie).
ROSNY (Léon DE), professeur à l'École des

Langues orientales vivantes, rue Mazarine, 28, à Paris.

MM. *Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

Rouvier (Jules), docteur en médecine, professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sainson (Camille), interprète de 1re classe, au consulat de France à Mong tseu (Yunnan), via Lao Kai (Tonkin).

Salmon (Georges), à l'Institut français d'archéologie, au Caire.

*Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

Scheil (le P.), rue du Bac, 94, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

Serruys (Washington), attaché au Consulat de Belgique, à Beyrouth.

*Simonsen, grand rabbin, à Copenhague.

Sioufi, consul de France, en retraite, à Baabda, près Beyrouth.

Si saïd boulifa, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

MM. Sonneck (C.), professeur à l'École coloniale, rue de Vaugirard, 63, à Paris.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro (Jean), professeur à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

Stein (Dr M. Aurel), directeur de la Madrasa, à Calcutta.

Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Strong (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

Taillefer (Amédée), conseiller à la Cour d'appel, rue Cassette, 27, à Paris.

Textor de Ravisi (le baron), rue de Turin, 38, à Paris.

Thatcher (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

Theillet, attaché au consulat de France, à Alep.

Thibaut (E.), surveillant général au Lycée, à Alger.

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des Hautes Études, rue Barbet de Jouy, 26, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète judiciaire assermenté à Ksar-et-Tir, Sétif (Algérie).

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

MM. Vasconcellos-Abreu (de), professeur de sanscrit, rua Castilho, 34, à Lisbonne.

Vaux (Baron Carra de), rue Saint-Guillaume, 14, à Paris et au château de Rieux, par Montmirail (Marne).

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des Hautes Études, rue Notre-Dame-des-Champs, 97 bis, à Paris.

Vilbert (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'École des Langues Orientales Vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue des Pages, 10, Le Vésinet.

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Weil (Raymond), lieutenant au 5e régiment du génie, à Versailles.

Wilhelm (Eug.), professeur, à l'Université d'Iéna.

* Witton Davies (T.), principal de Midland Baptist College, à Nottingham.

* Wyse (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.

Yanni (G.), à Tripoli de Syrie.

MM. Zeky (Salih) Efendi, directeur de l'Observatoire Impérial Ottoman, à Pèra (Constantinople).
* Zographos (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

## II

## MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

### SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Weber, professeur à l'Université de Berlin.
Salisbury (E.), membre de la Société orientale américaine, 237, Church street, à New-Haven (États-Unis).

## III

## LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

### AVEC LESQUELLES LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.
Académie de Saint-Pétersbourg.
Royal Asiatic Society of London.
Royal Asiatic Society of Bengal, Pak-Street, 57, à Calcutta.
Deutsche morgenländische Gesellschaft, à Halle
American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Società Asiatica Italiana, à Florence.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America, 38, Quincy street, Cambridge (États-Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.

John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).

Société finno-ougrienne, à Helsingfors.

Société de géographie de Paris.

Société de géographie de Genève.

Royal Geographical Society, à Londres.

Société des sciences de Batavia.

Société historique algérienne.

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Voelker kunde Ostasiens, à Tokio.

Société de philologie, à Paris.

Provincial Museum, à Lukhnow.

Indian Antiquary, à Bombay.

Polybiblion, à Paris.

Revue de l'Histoire des religions.

American Journal of Archæology, à Princeton.
The Japan Society, 20, Hannover square, à Londres.
Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.
Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.
École française d'Athènes.
Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, â Jérusalem.
Université royale, à Upsal (Suède).
Institut catholique de Toulouse.
École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Saïgon.

---

Ministère de l'instruction publique.
École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.
Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris.
Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
Bibliothèque du Ministère de la guerre.
Bibliothèque du Chapitre métropolitain, à l'église Notre-Dame, à Paris.
Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris.
Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris.
Bibliothèque Mazarine, quai Conti, 23, à Paris.
Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne.
Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris.

Bibliothèque du Collège de France.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris.

Bibliothèque nationale.

Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris.

Faculté de droit, place du Panthéon, à Paris.

Parlement de Québec (Canada).

Les bibliothèques d'Aix (en Provence), — de Moulins, — de Rennes, — d'Annecy, — de Laon, — de Périgueux, — de Saint-Malo, — des Bénédictins de Solesmes, — de Toulouse, — de Beauvais, — de Chambéry, — de Nice, — de Reims, — de Rouen, — de l'Île de la Réunion, — de Strasbourg, — de Bourges, — de Tours, — de Metz, — de Nancy, — de Nantes, — de Narbonne, — d'Orléans, — de Pau, — d'Arras, — universitaire de Lyon, — de Marseille, — de Montpellier (Faculté de médecine et Bibliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

# IV

## LISTE DES OUVRAGES

### PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

**En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.**

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.
Chaque année........................... 25 fr.

---

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................. 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)............... 7 fr. 50

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°... 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches........ 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°..................... 7 fr. 50

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche . . . . . 12 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° . . . . . . . . . . . . . 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° . . . . . . . . . . . . . . . . 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4° . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 24 fr.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8° . . . . . . . . . 20 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre. Nouvelle édition . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 6 fr.

---

## COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume . . . . . . . . . 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8° . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

Maçoudi. *Le livre de l'Avertissement* (*Kitab et-tenbîh*), traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. Prix.............................. 7 fr. 50.

---

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volumes I, II, III. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume.............................. 25 fr.

CHANTS POPULAIRES DES AFGHANS, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°.......................... 20 fr.

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ARABIE (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

LES MÉMOIRES HISTORIQUES DE SE-MA TS'IEN, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, professeur au Collège de France. Tome I^er, in-8°............ 16 fr.
Tome II, in-8°.......................... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°.............. 10 fr.
Tome III, deuxième partie. in-8°.............. 16 fr.
Tome IV, sous presse

*Nota.* Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

# INFLUENCE
# DE LA RELIGION NOṢAIRÎ
## SUR
# LA DOCTRINE DE RÂCHID AD-DÌN SINÀN,

PAR

M. RENÉ DUSSAUD.

La doctrine de Râchid ad-dîn Sinân, le fameux grand-maître des Assassins de Syrie, nous est connue par trois fragments publiés et traduits par Stanislas Guyard[1]. Ayant eu l'occasion de reprendre l'interprétation de ces textes, nous nous sommes convaincus que le savant éditeur s'était mépris en les rattachant

[1] *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, 1874, extr. des *Notices et extraits des mss. de la Bibl. nat.*, t. XXII, 1re partie. Les deux premiers fragments, p. 99-126, ont été sinon écrits, du moins directement inspirés par Râchid ad-dîn. Le troisième fragment ou histoire de Noé, p. 126-152, comme St. Guyard l'a établi, est un chapitre détaché d'un commentaire complet sur le Qoran. Il a certainement été utilisé et probablement retouché pour appuyer les prétentions de Sinân. M. P. Casanova a récemment découvert que le manuscrit de la Bibliothèque nationale, qui porte dans le catalogue de Slane le n° 2309, a été rédigé par un partisan de la secte des Assassins; cf. *Journal asiatique*, 1898, t. I, p. 151 et suiv. M. Casanova se propose de le faire connaître dans une notice étendue.

purement et simplement à la doctrine ismaélî. Il y a été entraîné par le fait que le même manuscrit contient des fragments véritablement ismaélîs, à peine remaniés par des sectateurs de Sinân[1]. Mais, même dans cet état, il suffit de les comparer aux fragments dont Râchid ad-dîn est l'auteur, pour établir l'antinomie des deux doctrines.

Les Ismaélîs enseignaient que Dieu avait fait émaner de lui la Raison Universelle, qui, à son tour, avait produit l'Ame Universelle, et, de dégradation en dégradation, le monde avait été créé. Le Temps était divisé en sept cycles et, dans chacun d'eux, un prophète avait incarné la Raison Universelle : c'était le *Nâṭiq* chargé de formuler la religion nouvelle. Un autre prophète, son second, son *Asâs*, incarnation de l'Ame Universelle venait après lui, pour confirmer sa doctrine.

On avait eu ainsi les cycles d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Moḥammed. Le cycle de Moḥammed ayant vu apparaître sept imâms, qui étaient : d'abord son Asâs ʿAlî, puis Ḥasan, Ḥosain, ʿAli fils de Ḥosain, Moḥammed fils de ʿAlî, Djaʿfar fils de Moḥammed et Ismâʿîl fils de Djaʿfar, ce cycle était clos. Le septième et dernier cycle s'ouvrait, caractérisé par l'apparition du Mahdî, Moḥammed fils d'Ismâʿîl qui était encore le septième Nâṭiq ou le Qâʾim al-Qiyâmah.

Cependant ce septième Nâṭiq mourut sans que les

[1] Ainsi le fragment VIII, *op. cit.*, p. 205, fait mention de Sinân.

événements aient changé la face du monde, et l'on ne put expliquer cet accident imprévu qu'en admettant que Moḥammed fils d'Ismâʿîl était simplement disparu : au moment décisif, on le verrait surgir de nouveau.

Les Fatimides, qui eurent l'habileté de faire accepter — du moins par une partie du monde musulman — leur parenté avec les descendants de ʿAlî, prétendirent réincarner le Mahdî. Les fragments publiés par St. Guyard sont particulièrement instructifs : Moʿizz Lidînillâh se proclame l'incarnation de la Raison Universelle, c'est-à-dire septième Nâṭiq[1]. La distinction entre cette première émanation divine et la divinité même est si ténue qu'une certaine confusion s'établit entre Moʿizz Lidînillâh et Dieu : « Un pas de plus, dit justement St. Guyard[2], et il aurait pu s'annoncer comme étant la divinité ineffable elle-même. Ce pas, Ḥâkim Biamrillâh le fit, et c'est le dogme nouveau de l'incarnation de Dieu, dont l'idée seule aurait épouvanté un Ismaélî, qui sépare profondément le système des Druzes de celui de leurs prédécesseurs ».

Mais le fossé entre la doctrine de Râchid ad-dîn et le système ismaélî est bien autrement profond, car — comme nous l'allons voir — Râchid ad-dîn

[1] Les passages caractéristiques abondent, ainsi p. 168 : « Je suis ta puissance, ta démonstration, ta volonté et ton lieu » ; p. 169 : « Mon Dieu ! Je suis le trône, le lieu, etc... Je suis ton nom... L'essence des Nâṭiq et le Verbe est en moi ». Le Nâṭiq était le lieu, le nom, le voile, etc... de Dieu.

[2] St. Guyard, *op. cit.*, p. 174.

prétendit à la divinité en se proclamant non pas septième Nâṭiq, mais septième Asâs, c'est-à-dire, incarnation de l'Ame Universelle, deuxième émanation divine.

Cette théorie apparaît nettement dans la liste que Sinân donne des sept cycles qui englobent l'histoire du monde. Nous connaissons déjà les six premiers : ce sont ceux d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus, de Mohammed. Le septième est le cycle d'Aboû Dharr et de Râchid ad-dîn Sinân.

St. Guyard a attribué l'apparition d'Aboû Dharr au sixième cycle. Mais dans cette énumération, la conjonction ثمّ introduit toujours un nouveau cycle : ثمّ ذرّ ابو الذرّ est une variante fort explicable de la formule : ثمّ ظهرْتُ « ensuite j'apparus...[1] ».

Il ne peut y avoir de doute : Aboû Dharr est désigné comme le Qâ'im al-Qiyâmah, le chef de la résurrection, titre qui appartient en propre au septième Nâṭiq. Dans la liste des sept Nâṭiq, liste qui revient par deux fois dans les fragments de Râchid ad-dîn Sinân, Aboû Dharr est désigné sous les noms de *Qâ'im* ou de *Mahdi*[2].

Râchid ad-dîn, étant apparu après Aboû Dharr, ne peut revendiquer d'autre titre que celui d'Asâs.

[1] St. GUYARD, *op. cit.*, p. 100, a été obligé de faire quelque violence au texte. Il traduit : « A ce moment s'est manifesté Aboû adh-Dharr ».

[2] *Ibid.*, p. 113 et 115. Dans son commentaire, St. Guyard, p. 124 n. 34, préoccupé de trouver dans ces *fragments* la doctrine ismaéli, identifie ce Mahdi avec Mohammed ibn Ismâ'îl.

Aboû Dharr s'est manifesté le premier dans le dernier cycle, « mais la religion n'a été parachevée pour vous que lorsque je vous suis apparu sous la forme de Râchid ad-dîn[1] ». De même qu'il note avec soin la liste des Nâṭiq, le grand-maître des Assassins enregistre les noms des Asâs : « Seth, [Sem][2], Ismaël, Aaron, Siméon, ʿAlî et un Imâm[3] ». Cet Imâm ne peut-être que Râchid ad-dîn lui-même.

Il semble donc que le fameux chef des Assassins ait compliqué à plaisir son ascension à la divinité, et l'on s'étonne qu'il n'ait pas, comme Ḥâkim Biamrillâh, suivi la voie naturelle qu'offrait aux imposteurs une fausse interprétation de l'ingénieuse doctrine des Ismaélîs. La conduite de Râchid ad-dîn serait inexplicable, si elle n'avait été imposée par des raisons politiques.

Parvenu, comme on sait, à la première place parmi les Ismaélîs de Syrie[4], devenu pour nos chroniqueurs le « Vieux de la Montagne » redouté, l'ambition de

[1] St. Guyard, *op. cit.*, p. 100.

[2] Le nom de Sem a été sauté par l'inadvertance d'un copiste, comme l'a justement remarqué St. Guyard, *ibid.*, p. 125 n. 45. Mais il suppose à tort que le septième Asâs est Qaddâh.

[3] *Ibid.*, p. 115. Le texte, p. 25, porte : وامام. La correction que propose St. Guyard, الامام suivi d'un nom propre indéterminé, n'est pas à admettre. D'une part, Sinân avait quelque intérêt à laisser la question dans le vague, puisque, par-dessus le titre d'*Asâs*, il visait à la divinité. D'autre part, d'après sa théorie, le nombre des lettres des Asâs doit être de vingt-huit. Cette condition exige (le nom سام restitué) pour le dernier, un nom de quatre lettres comme امام.

[4] Defrémery, *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie*, p. 50 et suiv., extr. du *Journal asiatique*, 5e série, t. V.

Sinân ne put se limiter à jouer, à la tête de quelques partisans, un rôle parfois important : il prétendit à la divinité. Les auteurs arabes nous apprennent qu'il réussit[1]. Mais on peut conjecturer qu'il ne trouva pas chez les Ismaélîs ses meilleurs partisans. Sa tentative eût avorté s'il n'avait — comme Ḥâkim Biamrillâh — rencontré chez les montagnards de Syrie des adeptes faciles à convaincre. Les contes publiés par Stanislas Guyard jettent une vive lumière sur les agissements de Sinân. Si quelques-uns de ses compagnons ismaélîs, voyant clair dans son jeu, ne consentent pas à le suivre[2], si le grand-maître ismaélî de Perse tente à plusieurs reprises de le faire assassiner[3], par contre un fort parti noṣairî se range sous son autorité[4]. Ce sont des Chamâlîs ou adorateurs du Soleil et l'auteur nous décrit en détail comment Râchid ad-dîn opposa sa propre divinité à celle du Soleil. Dans les tours de passe-passe qui lui étaient familiers, il abuse de la croyance noṣairî à la métempsycose[5]. De ces contes ressort avec évidence que Râchid ad-dîn cherchait à capter la confiance des indigènes de la montagne noṣairî où il s'était fortement retranché.

Or les Noṣairîs, dans la déformation qu'ils avaient

[1] Ibn Djoubair, édit. W. Wright, p. 256, et St. Guyard; *Un grand-maître des Assassins au temps de Saladin*, p. 43.

[2] St. Guyard, *op. cit.*, p. 43.

[3] *Ibid.*, p. 44.

[4] *Ibid.*, p. 165, où il faut lire الشمالية au lieu de الهالوة. Cf. notre *Histoire et Religion des Noṣairîs*, Paris, 1900, p. 79 et suiv.

[5] Nous entendons le passage des âmes dans des corps d'animaux, ce que les Ismaélîs et même les Druzes réprouvaient absolument.

fait subir à la doctrine ismaélî, avaient élevé les Asâs au rang d'incarnation divine. Le Nâṭiq apportait le texte de la religion, l'Asâs en révélait le sens; il était le Maʿnâ, la divinité incarnée. Dès lors, on conçoit que Râchid ad-dîn Sinân, voulant étendre sa domination sur la montagne noṣairî, n'ait pas cherché à imposer la véritable doctrine ismaélî, mais qu'il ait au contraire adopté les croyances noṣairîs tout en cherchant à les exploiter à son profit. Les chapitres où il expose son système n'ont d'autre but que d'établir la supériorité de l'Asâs sur le Nâṭiq : et il fait proclamer cette supériorité par Aboû Dharr, — le septième Nâṭiq dans son système.

En effet, le Ṣirâṭ, chez les Ismaélîs, symbolisait l'Imâm de l'époque; chez les Noṣairîs, c'était ʿAlî, l'Asâs. « Peut-être, aurait dit Aboû Dharr à son lit de mort, peut-être m'interroges-tu sur le Ṣirâṭ? C'est mon seigneur ʿAlî, fils d'Aboû Ṭâlib, Émir des Croyants[1] ». En l'entendant, les fidèles s'écrièrent : « Louange à Dieu qui nous a dirigés! S'il ne nous avait conduits, nous nous serions égarés. Tu n'es qu'un avertisseur, mais chaque peuple a un guide pour le diriger ». Et, en manière de comparaison, les fidèles ajoutèrent : « L'avertisseur est Moḥammed et le guide ʿAlî ». Cela voulait dire : Toi, Aboû Dharr,

[1] Râchid ad-dîn n'étant pas apparu à cette époque, Aboû adh-Dharr ne pouvait proclamer sa supériorité, il proclamait celle de l'Asâs en général. St. Guyard, rapportant ce passage à la doctrine ismaélî dit (*ibid.*, p. 121 n. 21) : « Tout ce qui suit est destiné à montrer la nécessité d'un Imâm ».

septième Nâṭiq, tu n'es qu'un avertisseur, nous attendons le guide. Ce guide devait être Râchid addîn.

La prééminence de l'Asâs sur le Nâṭiq est formellement attestée : « Sache, ô mon frère, que la langue arabe fait avancer en grade l'*Inférieur* et rétrograder le *Supérieur*, rend *Petit* le *Grand* et *Grand* le *Petit*, cela par la prééminence de la parole et la connaissance du sens . . . [1] ». L'auteur cite en exemple Aaron suppléant Moïse et le fait que les magiciens de Pharaon les accueillirent en disant : « Nous croyons au Dieu d'Aaron et de Moïse ». Et cependant « Moïse était le *Grand*, et Aaron, le *Petit*, car Moïse était le Nâṭiq, et Aaron, l'Asâs. La supériorité d'Aaron et l'infériorité de Moïse [2] ne furent donc pas le résultat d'une dégradation de Moïse ». Tous les termes de cette démonstration sont fort bien pesés : l'Asâs s'élevant au-dessus du Nâṭiq, première émanation divine qui reste à son rang, vient naturellement se confondre avec la divinité.

On ne s'étonnera pas de trouver dans les fragments de Râchid ad-dîn une phrase qui semble détachée d'un écrit noṣairî : « Ensuite je me suis manifesté sous la forme de ʿAlî, chef de l'époque; je me suis voilé sous la figure de Moḥammed, et celui qui a disserté sur la connaissance de ma nature a été Salmân ». L'énumération des cycles religieux devait montrer

[1] *Ibid.*, p. 110. On remarquera l'expression وثبات المعنى.

[2] Il faut se garder d'ajouter avec St. Guyard : « dans ce cas ». Cette réticence va à l'encontre du texte.

l'erreur dans laquelle on tombait à vouloir rester fidèle à la religion de ses pères. Les Noṣairîs étaient invités à renoncer à la triade ʿAlî-Moḥammed-Salmân comme ils avaient abandonné l'antique triade Ciel-Soleil-Lune dont le culte n'avait pas entièrement disparu et que Râchid ad-dîn rapporte au cycle d'Abraham : « Ensuite j'ai paru dans le cycle d'Abraham, sous les trois noms d'*étoiles*, de *soleil* et de *lune* ».

Les Noṣairîs ne se sont pas laissé sérieusement entamer et ils ont aujourd'hui perdu tout souvenir de Râchid ad-dîn Sinân. C'est que le fameux chef des Assassins, en cherchant à supplanter la vénération attachée à ʿAlî, Moḥammed et Salmân, n'a pas su leur offrir un système qui conservât leurs vieux cultes naturistes. Car avant tout, ʿAlî est pour eux le Ciel ou l'Emir des étoiles, Moḥammed le soleil et Salmân la lune. Sans les deux fragments heureusement recueillis par le consul Rousseau et publiés par St. Guyard, nous ignorerions les curieuses doctrines de Râchid ad-dîn et nous en serions réduits à admettre les fables naïves des chroniqueurs qui attribuaient aux illusions du ḥachîch le dévouement que le Vieux de la Montagne inspirait à ses hommes.

# LE TRAITÉ
## DU
# PHILOSOPHE SYRIEN PROBUS
## SUR LES PREMIERS ANALYTIQUES
## D'ARISTOTE,

PAR

A. VAN HOONACKER

## I. NOTICE PRÉLIMINAIRE.

Il y a quelque temps déjà, M. P. Bedjan dont la féconde activité, si appréciée des amis des lettres syriaques, n'a d'égale que son amabilité, nous mit entre les mains un recueil manuscrit syriaque de divers traités et écrits sur la logique. C'est un volume relié en vieux maroquin rouge, dont la reliure d'ailleurs est toute délabrée de vétusté. Il comprend 128 feuillets d'assez gros papier vergé, jaunis mais très bien conservés, sauf des taches d'humidité à la marge des douze ou treize premiers, de quelques-uns au milieu, et des quatre derniers où elles sont plus légères. Le format est d'environ 22 centimètres

sur 16 centimètres. En moyenne il y a 19 à 20 lignes par page. L'écriture, en caractères nestoriens, est très distincte; assez épaisse, apparaissant à certains feuillets à travers le papier, mais sans que la lecture en soit rendue plus difficile. Les différents traités qui composent le recueil commencent toujours à une nouvelle page; il arrive même que deux traités qui se suivent soient séparés par une page blanche ou un feuillet blanc. Les titres et les souscriptions (celles-ci pas toujours en entier) sont écrits à l'encre rouge, de même que çà et là, dans le texte, les termes qui servent, par exemple, de thème aux explications. Les mots ou lignes d'écriture écrits verticalement à la marge, souvent comme corrections ou additions, sont généralement encadrés de rouge. Les feuillets ne portent aucun signe de pagination. Dans la suite nous nous en rapportons aux chiffres que nous y avons mis nous-même, page par page, depuis 1 jusqu'à 256, et que nous reproduisons plus loin, entre crochets, pour le texte du traité de Probus sur les *Premiers Analytiques*, et pour la version que nous en avons faite.

La page 2 et quatre lignes à la page 3 sont occupées par un griffonnage informe où il paraît être question de remèdes contre les maux d'yeux. Les pages 6-10 contiennent, sous le titre التعريف, des explications, en arabe, touchant le calendrier, accompagnées (p. 10) d'un tableau. — A la fin du volume, p. 253, on lit douze vers, sous l'en-tête ܡܕܝܚܐ,

signalant au maître les défauts auxquels il pourra reconnaître le disciple incapable ou indigne :

ܥܠܘܪܢܐ ܒܡܠܬܐ ܕܡܬܠܡܕܢܘܬܐ ܐܝܟܢܘ ܕܬܪܐ :
ܠܗ ܣܘܩܒܠ ܕܠܐ ܢܟܣ ܟܡ ܕܕܪܫ ܒܝܬܐ.
ܐܝܠ ܕܡܢܗܘ ܐܬܪܐ ܠܟܠܗ ܒܡܣܩܐ ܣܘܓܐ:
ܣܘܣܝܘ ܡܢܝ ܓܠܐ ܡܢܝ ܟܘܢ ܕܠܐܣܢܝ ܢܣܒܐ.

.........................................

Les cinq dernières lignes de la même page et six lignes de la page suivante, exposent une recette pour enluminer l'écriture en or ou en argent. A la suite de cette recette, encore à la page 254, la notice suivante nous apprend que le document est originaire des couvents (du couvent?) de Saint-Georges et (de) Sainte-Barbe de la ville de Karmelisch :

ܐܬܘܝ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܡܪܝ ܓܘܪܓܝܣ ܘܡܪܬܝ ܒܪܒܪܐ
ܕܝܪܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܟܪܡܠܝܣ.

Voici à présent l'énumération des traités dont se compose le recueil :

1° P. 12-23. — ܟܬܒܐ ܕܣܝܡ ܐܬܘܬܐ: ܘܡܫܩܠܢܘܬܐ
ܠܬܠܡܝܕܐ. ܟܬܒ ܐܢܐ ܕܘܝܕ ܐܣܝܪܐ: ܘܡܫܘܕܥ ܡܟܝܠ
ܟܡ ܡܠܬܐ.

Comme on le voit déjà à la suscription, ceci est

une composition en vers. L'auteur y propose à résoudre le problème suivant : d'un père seul, en dehors de toute union, naissent six cents enfants ; de l'union du père avec une de ses filles naissent en outre trois mille enfants. Le père c'est le *nom*, la fille en question c'est le *verbe*. Les enfants sont d'abord les diverses formes grammaticales des éléments du discours, envisagées comme dérivant du nom ; ensuite les multiples sortes de propositions résultant de la construction du nom avec le verbe. Il n'y a pas de nom d'auteur.

2° P. 25-101 : Version du livre des *Catégories* d'Aristote, sans nom d'auteur[1].

3° P. 102-123 : Deux scholies sur les *Catégories* d'Aristote dont la seconde d'Eusèbe d'Alexandrie[2].

4° P. 124-155 : Commentaire sur le livre Περὶ Ἑρμηνείας, composé par Paul le Perse et *traduit du perse en syriaque* par Sévère Sabokt, évêque de Kenesrin[3]. — Ce commentaire est suivi d'un appendice comprenant :

*a* P. 155-159 : des éclaircissements composés par Abraham à l'usage des étudiants.

[1] Même traité dans le ms. de Berlin, *Sachau*, 226, fol. 11-42.

[2] Cf. Rubens Duval, *Les anciennes littératures chrétiennes* : II, *La littérature syriaque*, 1899, p. 255, note 5.

[3] Comp. sur Paul le Perse et son traité adressé à Chosroès Anoschirwan, Renan, *Lettre à M. Reinaud* (Extr. du *Journ. asiat.*, n° 3, 1852), p. 21. Notre traité n'est pas le même que celui dont il est ici question.

*b* P. 159-160 : un court supplément d'explication par Jesubokt.

5° P. 161-169 : Lettre du même Sabokt à Aithalaha évêque de Ninive, où l'auteur traite « des propositions dans le livre Περὶ Ἑρμηνείας[1] ».

6° P. 173-216 : Traité de Probus, sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote.

7° P. 217-252 : Traité sur les syllogismes d'après les *Premiers Analytiques* par Sévère Sabokt[2].

C'est le numéro 6 de cette liste qui a tout d'abord attiré notre attention, grâce au nom de l'auteur. Dans son étude *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, G. Hoffmann a réuni les données assez maigres que l'on possède sur Probus ou *Prôbâ*[3]. On ne sait point l'époque précise à laquelle vécut le philosophe syrien; mais il ne semble pas devoir être placé plus tard que le v^e^ siècle; d'autre part, ses travaux sont postérieurs à la première moitié de ce même siècle[4]. Hoffmann a publié dans son ouvrage, avec traduction et notes, le commentaire de Probus sur le

[1] Rubens Duval, *loc. cit.*, p. 257, Renan, *loc. cit.*, p. 36; l'inscription communiquée par Renan diffère de celle du manuscrit de M. Bedjan qui est aussi celle du ms. de Berlin, *Sachau*, 226, fol. 83.

[2] Rubens Duval, *loc. cit.*; Renan, *loc. cit.*, p. 35 : la suscription reproduite par Renan est à peu près identique à celle du manuscrit Bedjan; — le même traité dans le ms. de Berlin *Sachau*, 226, fol. 60 et suiv.

[3] 2^e^ éd. 1873. p. 141 et suiv.

[4] *Loc. cit.*, p. 144, 146.

traité Περὶ Ἑρμηνείας. Renan avait rapporté [1], renouvelant en cela une erreur déjà ancienne, dit Hoffmann, que dans le *Kitâb-el-Fihrist* Probus était désigné, sous le nom, légèrement altéré par une métathèse de lettres, de *Phubrius* (فوبرى) ; et qu'il y était présenté comme l'auteur de commentaires sur le Περὶ Ἑρμηνείας, les Ἀναλυτικὰ πρότερα et le Περὶ σοφιστικῶν Ἐλέγχων. Hoffmann, à la suite de Wenrich, remarque qu'au lieu de فوبرى, dans le passage en question, il faut lire قويرى (*Quwairi*) ; il considère en conséquence comme erronée la conclusion basée sur ce témoignage, touchant le commentaire de Probus sur les *Premiers Analytiques* [2]. Quoi qu'il en soit du témoignage du *Kitâb-el-Fihrist,* nous voici en présence d'un manuscrit attribuant à Probus un commentaire sur ce livre d'Aristote.

Rubens Duval signale la présence du même commentaire dans le manuscrit de Berlin, *Sachau*, 226. Il fait remarquer qu'il y est mis sous le nom de *Probus presbyter, archidiacre et archiatre à Antioche*, de même que la version de l'*Isagoge* de Porphyre. « Il est possible, ajoute-t-il, que la version du Περὶ Ἑρμηνείας soit d'un autre traducteur [3]. » Le commentaire sur les *Analytiques* renfermé dans le manuscrit de Berlin, que nous désignerons par la lettre B, est le même que celui du manuscrit de Bedjan (= Bdj.). Seulement la remarque de Rubens Duval n'est pas entiè-

[1] *De philosoph. perip. apud Syros*, p. 14.
[2] *Loc. cit.*, p. 146.
[3] *Loc. cit.*, p. 254.

rement exacte. La seconde partie de l'*Isagoge* de Porphyre (la première partie manque) est en effet, dans B, rapportée à Probus presbyter, archiatre et archidiacre à Antioche; la souscription de ce document porte : ܫܠܡ ܫܘܟܠܠܐ ܘܢܘܗܪܐ ܕܐܝܣܓܘܓܐ ܕܦܘܪܦܘܪܝܘܣ ܦܝܠܣܘܦܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܦܪܘܒܐ ܐܝܟ ܡܫܟܚܬܐ

ܩܫܝܫܐ ܐܪܟܝܐܛܪܘܣ ܘܐܪܟܝܕܝܩܘܢ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܣܘܪܝܐ.

Il n'en est pas de même du commentaire sur les Analytiques, séparé d'ailleurs dans le manuscrit en question, du traité de Porphyre, par d'autres documents. La seconde partie de ce commentaire, laquelle vient en premier lieu, est attribuée dans la souscription à *Probus le Sage*, sans autre titre; la première de même est attribuée dans l'inscription à *Probus le Sage* tout court, exactement comme dans Bdj.

Le commentaire sur les *Analytiques* (= A) est-il du même auteur que le commentaire sur le **Περὶ Ἑρμηνείας**, publié par Hoffmann (= H), comme l'attribution qui en est faite de part et d'autre à Probus est de nature à le faire présumer? La comparaison nous paraît décisive en faveur de l'identité d'auteur[1]. La méthode suivie est la même dans les deux documents. Suivant le procédé des interprètes grecs, nous

[1] Dans sa dissertation *Aristoteles' Analytica bei den Syrern* (Berlin, 1898), M. I. Friedmann écrit lui aussi, en s'appuyant sur des raisons qu'il n'indique pas, que l'authenticité du traité de Probus « ne peut plus être contestée » (p. 28). Voir plus loin, à la fin de cette notice préliminaire.

avons d'abord une courte introduction générale; ensuite, arrivant au commentaire proprement dit, l'auteur expose la matière à traiter et discute l'ordre suivi; abordant le texte, il allègue point par point les paroles d'Aristote auxquelles il fait suivre son explication, en rappelant fréquemment aussi les discussions des commentateurs touchant tel ou tel passage. Il est vrai que le thème pris dans le texte d'Aristote n'est pas précédé, dans A, de la mention du nom d'Aristote, de même que le nom de Probus ne figure pas en tête des explications qui suivent. Mais il n'est pas même prouvé que cette particularité que l'on observe dans H, soit originale; on ne la trouve pas non plus chez les commentateurs grecs. Les opinions des interprètes sont introduites de la même manière dans A et dans H : ܘܐܡܪܝܢ : *on dit, d'aucuns disent, d'autres disent*. . . Les objections sont souvent présentées sous forme de *doute* auquel l'auteur *répond* ou dont il donne la *solution*. Il fait poser des questions, p. e. sur l'ordre suivi, (ܛܘܟܣܐ), pour amener des explications. Ses transitions prennent la forme: « Après avoir exposé tel sujet, il (= Aristote) veut *définir, montrer, nous apprendre*. . . telle chose. » Cette dernière tournure est très fréquente, (H, p. 67, l. 19; p. 70, l. 27; p. 73, l. 29; p. 74, l. 25, etc.; A, p. 174 et *passim*). On trouve souvent l'expression de l'identité entre deux notions formulées par ܗܢܘ (*id est*) : H, p. 64, l. 26; p. 66, l. 19 et suiv., etc.; A, p. 173, 189 et *passim*. L'auteur aligne les membres d'une énumération moyennant les chiffres d'ordre :

premièrement, deuxièmement...(H, p. 64, l. 34 et suiv.; A, p. 180, 182, 190 et suiv.). A la question de savoir pourquoi Aristote définit ou traite tel objet de telle ou telle manière, on répond que c'est pour le distinguer du même objet envisagé au point de vue des orateurs, des grammairiens...(H, p. 79, l. 10 et suiv.; A, p. 189). L'amour d'Aristote pour la concision offre la justification de certaines formules, ou est alléguée comme objection (H, p. 74, l. 29; p. 86, l. 2; A, p. 181, 186.....). Si le nom de Porphyre n'est pas cité dans A, en revanche Alexandre (d'Aphrodisias) dont l'opinion est débattue H, p. 81, l. 30, et p. 82, est égalemment mis en avant A, p. 185 et suiv.

Voici des observations plus précises. Dans H, l'auteur expose dès le début (p. 63 et suiv.), les *sept* points qu'il convient avant tout d'examiner avant l'étude d'un ouvrage quelconque : le but de l'ouvrage, son utilité, etc. Or, dans A, il commence par rappeler ces sept points; et ce qui plus est, ici, il dit en termes explicites que « nous avons appris » la nécessité de ces considérations préalables « dans l'ouvrage qui précède celui-ci ». Ce « livre qui précède » n'est pas le traité même d'Aristote Περὶ Ἑρμηνείας, car Aristote ne dit rien de pareil; ce ne peut donc être que le commentaire de l'auteur sur le traité d'Aristote. De même, dans A, l'auteur rappelle (p. 187) qu'il a parlé ailleurs des propositions *modales*, ce qui nous renvoie encore à H, p. 68, l. 5. La formule finale de l'introduction est, à peu de chose près, la même de part et d'autre;

ܘܗܟܢ ܗܘܟܠ ܕܪܕܫ ܗܘܐ ܕܬܐܘܪܝܐ ܩܕܝܡ ܠܡܬܠ ܗܘܐ : H
ܕܐܟܢ ܦܓ ܕܪܫ : Dans A nous avons .ܘܗܟܢ ܐܬܚܘܝ
Sur l'importance .ܕܬܐܘܪܝܐ ܩܕܝܡ ܠܡܬܠ ܗܘܐ ܐܡܝܢ
attachée à la division de la philosophie en *théorie* et *pratique*, voir H, p. 65; A, p. 175; en ce dernier endroit, la fin propre de la philosophie pratique est conçue plus spécialement comme « l'ornement » de l'âme humaine; l'auteur semble réserver pareillement d'une manière plus spéciale cette notion à la philosophie pratique H, p. 68, l. 13 et suiv., bien qu'il s'exprime autrement H, p. 65. Dans H, l'auteur rencontre l'objection que l'objet du traité Περὶ Ἑρμηνείας paraît être le même que celui du traité sur les *Catégories*, p. 70, l. 32; p. 71, l. 1 et suiv.; il traite la même objection au sujet des *Analytiques*, p. 180 *ad fin.* et suiv. — H, p. 69, l. 12 et suiv., l'exemple *du taureau, du cheval et de l'homme* rappelle le même exemple, A, p. 183. On peut encore signaler comme exemples communs aux deux traités celui de la maison à construire, H, p. 64, l. 2 et suiv.; A, p. 174; celui de la proposition conditionnelle : « Si le soleil est au dessus de l'horizon, il fait jour », H, p. 66, l. 21; A, p. 190. L'auteur dans H, emprunte parfois ses exemples à la Bible (p. 66)[1], ce qui n'est pas le cas dans A; mais, dans H non plus, il n'en manque pas qui sont pris dans l'histoire grecque; sans compter ceux dont Socrate fait les frais, voir p.

[1] Hoffmann remarque que ces traces des idées chrétiennes se retrouvent aussi dans les versions des œuvres d'Aristote (*loc. cit.*, p. 145).

e. p. 86, l. 28 (Ajax et Hector). — La raison pour laquelle Aristote ne fait pas mention de la ἀντίφασις dès le début de son exposé, c'est qu'il a le premier introduit ce terme : H, p. 85, l. 31 et suiv.; la raison pour laquelle il traite du « terme » après la proposition, c'est que s'il n'a pas introduit le mot lui-même, il l'a le premier employé dans le sens qu'il a ici : A, p. 180 et suiv. Remarquons l'usage fréquent du verbe ܐܬܕܟܪ *commemoravit* (H, p. 67, l. 15; p. 68, l. 25; p. 77, l. 10; p. 84, l. 29; A, p. 181, 182, 183...). Nous pourrions multiplier ces rapprochements, mais nous croyons que c'est inutile. L'argument principal réside dans l'ensemble des caractères que présentent les deux compositions; d'une manière générale, malgré que le commentaire dans A soit d'ordinaire encore moins développé que dans H, la lecture des deux documents donne l'impression de leur communauté d'origine.

Hoffmann ne tranche pas la question de savoir si le commentaire sur le traité Περὶ Ἑρμηνείας serait ou non une version d'un commentaire grec, bien qu'il semble pencher pour l'affirmative[1]. Le commentaire sur les *Analytiques* confirme la supposition qu'un original grec se trouve à la base de nos deux documents syriaques, que ceux-ci soient des versions proprement dites ou seulement des résumés. Ceci nous paraît plus probable.

Il est bien entendu que nous ne donnons ce titre trop pompeux de *traité* ou de *commentaire* sur les

[1] *Loc. cit.*, p. 146.

*Premiers Analytiques*, aux quelques pages consacrées par Probus à l'ouvrage d'Aristote, que pour plus de facilité et pour nous conformer à la suscription qu'elles portent. Il n'y a guère ici d'essai de commentaire que sur le premier chapitre des *Analytiques*, et encore est-il très imparfait. Pour le reste, dans presque toute la seconde partie de son traité, l'auteur se contente de dresser le tableau des trois figures du syllogisme, avec leurs modes, et d'indiquer comment les syllogismes de la seconde et de la troisième figure se ramènent à ceux de la première. Il est possible d'ailleurs que l'œuvre de Probus ne nous ait pas été conservée intégralement. L'importance ou l'intérêt qu'offrent les productions de la littérature syriaque en philosophie, comme on l'a dit, ne réside pas dans leur originalité, ni dans leur valeur intrinsèque; mais dans la circonstance qu'elles forment la transition et le lien entre la philosophie grecque et la philosophie arabe.

Dans le cod. de Berlin, *Sachau*, 226, les deux parties du traité de Probus sur les *Analytiques* sont séparées l'une de l'autre par le traité de Sabokt sur les *Analytiques*. La seconde partie de l'ouvrage de Probus figure d'ailleurs avant la première (fol. 52 et suiv.), immédiatement après la version de la grammaire de Denys de Thrace mise sous le nom de Joseph d'Ahwaz; la première partie est reproduite plus loin, fol. 76 et suiv.[1]. Cet exemplaire (B)

[1] M. Friedmann (*loc. cit.*, p. 28) ne tient pas compte de cette

ܐ̄ܚܪܢܐ ܦܛܪܘܣ. ܘܐܡܪܝܢ. ܕܐܘ ܡܛܠ ܕܫܟܝܢܘܬܐ
ܐܬܝܗܒ ܠܗ܆ ܐܘ ܡܛܠ ܫܡܫܘܬܗ. ܟܕ ܓܝܪ ܕܘܟܬܐ
ܠܗ ܘܫܪܝܐ. ܐܠܐ ܐܡܟܝ ܕܕܘܟܬܐ ܫܡܗ ܡܢ ܗܪܝܐ܆ ܘܐܠܐ
ܐܡܟܝ [174] ܕܗܪܝܐ ܫܡܗ ܡܢ ܕܘܟܬܐ. ܐܡܟܝ ܕܡܢ
ܕܐܬ̈ܐܝܢ ܫܡܗܝܢ܆ ܐܟܙ ܫܡܗ ܗܪܝܐ ܡܢ ܕܘܟܬܐ.
ܕܐܝܟ ܐܡܢ. ܕܘܟܬܐ ܕܫܠܬܐ ܐܟܙ ܫܡܗ ܡܢ ܗܪܝܗ.
ܘܗܪܝܐ ܕܡܬ̈ܐ ܘܕܫܡܪܐ: ܐܟܙ ܫܡܗ ܡܢ ܕܘܟܬܐ. ܟܕ
ܓܝܪ ܫܒܝܠܐ ܕܫܠܬܐ ܫܡܗ܆ ܘܗܪܝܐ ܕܡܬ̈ܐ ܘܕܫܡܪܐ
ܫܡܗ: ܦܝܫ ܫܡܗ ܗܪܝܐ ܕܡܬ̈ܐ ܘܕܫܡܪܐ܆ ܐܟܙ ܡܢ
ܫܒܝܠܐ ܕܫܠܬܐ. ܕܗܠܝܢ ܡܢܗ ܫܡܗ ܡܬܚܡܐ ܕܗܠܝܢ ܡܢܗ
ܫܡܗ ܡܬܠܐ ܗܘܐ܀ ܘܐܡܪܝܢ ܕܗܠܝܢ ܡܬܡܗܠܐ ܫܡܗ.
ܐܠܐ ܡܬܚܡܐ ܕܗܢܐ ܡܬܚܡܐ ܡܢܐ ܐܝܟܢܐ. ܐܦܐ ܡܢܗܐ
ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ: ܐܘ ܐܣܛܘܐܝܩܘ ܕܗܟܢܐ܀ ܘܐܣܛܘܐܝܩܘ[1]
ܦܝ ܓܝܪ ܐܡܪܝܢ: ܕܡܢܗܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ ܐܝܟܢܐ܀
ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ ܕܝܢ ܐܣܛܘܐܝܩܘ܀ ܦܠܛܘܢ ܕܝܢ:
ܐܣܛܘܐܝܩܘ ܡܢܗܐ܀ ܘܐܣܛܘܐܝܩܘ ܦܝ ܐܟܝܡ ܕܝܢܘܢ
ܕܡܢܗܐ ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ ܐܝܟܢܐ ܟܕ ܠܐܝܬ ܫܡܗܐ. ܘܫܡܗܐ
ܦܝ ܦܘܪܫܐ ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ. ܕܡܬܚܡܐ ܕܡܬܫܡܫܢܐ ܟܗ

[1] Note marginale : اصحاب ارسطوطليس لانهم كانوا يـــدرســـون فى
الرواق الرواقيون : اصحاب الرواق

ܐܘܣܝܘܬܐ :ܘܟܠܗܘܢ ܡܠܬܐ ܗܝ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܐܝܬܝܐ. ܘܠܐ
ܦܠܓ ܡܠܬܐ ܕܡܢܗ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܗܝ ܕܡܫܬܡܫܐ ܒܗ: ܒܪ
ܐܠܐ ܐܢܫܐ ܡܠܬܐ ܐܝܬܝܗ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܗܝ ܕܡܫܬܡܫܐ [175]
ܒܗ. ܒܡܠܬܐ ܕܝܢ ܡܫܬܡܫܐ ܐܦܝܪܘܣܝܡܢܐ ܦܢ
ܡܠܬܐ ܕܦܘܠܚܣܦܘܣܐ ܐܝܟܢܐ܀ ܗܘ ܦܢ ܕܒܠܝܬܐ
ܡܢܟܬܐ ܡܠܬܐ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܐܝܬܝܐ: ܐܝܟ ܦܢ ܕܝܠܗ
ܡܡܫܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܒܠܝܬܐ ܡܢܐ ܡܠܬܐ: ܒܒܢܝ
ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ. ܕܡܫܘܡܫܐ: ܠܦܘܪܬܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ
ܡܫܡܠܝܐ. ܘܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܒܪܗ ܗܘ ܕܗܢܘܢ
ܘܡܫܡܠܝܐ. ܕܐܝܟ ܐܝܢ. ܐܦܠܐ ܕܠܐܘܣܝܘܬܐ ܕܐܝܬܝܬܐ.
ܐܠܐ ܒܪܗ ܗܘ ܦܢ ܕܗܢܘܢ ܦܪܨܐ ܕܒܢܝܢܐ. ܘܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ
ܡܫܡܠܝܐ. ܟܠܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܐܝܟܢܐ: ܕܐܬܟܒ ܐܘ ܐܬܪ
ܡܫܡܠܝܐ ܒܦܪܨܐ ܐܢܫܐ܀ ܗܘܝܐ ܦܠܘܛܘܪܝܐ. ܐܝܟ ܦܢ
ܗܘ ܕܗܢܘܢ: ܟܠܗܘܢ ܗܟܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ:
ܢܗܘܐ ܚܕܝܬܐ ܕܗܟܢ. ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܝܢ ܗܘ ܟܠ ܕܗܢܘܢ
ܐܝܬܝܗܘܢ. ܢܦܫܬܐ ܕܒܢܝܢܐ. ܘܡܫܡܠܝܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ
ܕܗܟܢ. ܒܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܝܢ. ܘܠܦܘܪܬܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ
ܡܘܬܒ ܡܫܬܩܠ. ܘܡܠܬܐ ܕܚܕܐ ܡܢܗܘܢ ܒܒܠܝܬܐ
ܡܢܝܢ ܒܒܠܝܬܐ ܡܛܠ ܡܠܬܐ ܕܦܘܠܚܣܦܘܣܐ܀ ܘܐܡܪܝܢ
ܠܗܘܢ. ܕܡܠܦܢ ܦܘܠܚܢܐ ܕܢܒܥܘܢ. ܐܦ ܗܘܐ ܠܒܪ

ܕܠܐܡܪܢܘܢ. ܕܡܬܚܡܝܢ [176] ܕܡܫܝܚܐ ܒܗ ܐܘܣܝܘܬܐ: ܘܠܐ
ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܐܚܪܬܐ: ܘܠܐ ܡܫܝܚ ܡܫܝܚܐ
ܕܒܪܗ ܘܠܐ ܐܘܪܓܢܘܢ: ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܗ ܐܠܗܘܬܗ. ܗܘ ܓܝܪ
ܐܘܣܝܘܬܐ ܕܐܦܝܘܬܐ ܡܫܝܚܐ ܒܡܥܒܪܐ. ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܗ
ܡܫܝܚܐ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܐܚܪܬܐ. ܘܠܐ ܡܫܝܚ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܗ. ܘܠܐ
ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܕܐܘܣܝܘܬܐ ܕܐܦܝܘܬܐ. ܡܛܠ ܠܐ ܦܠܢ
ܫܡܥܠ ܕܡܢܗܘܢ܀ ܫܡܝܢ ܕܝܢ ܕܐܢܫ ܡܫܟܚܝܢ ܒܗܘܢ
ܐܝܟ܀ ܕܡܬܚܡܝܢ ܕܡܫܬܚܠܦ ܐܘܣܝܘܬܐ. ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܗ
ܐܠܗܘܬܗ. ܘܐܡܪܝܢ. ܕܐܦܠܐ ܫܡܥܠ ܗܘܐ ܦܐܫ. ܗܘ ܓܝܪ
ܐܘܣܝܘܬܐ ܕܐܦܝܘܬܐ ܐܝܟ ܕܠܐܡܪܬܐ ܡܫܬܪܝܐ ܡܥܒܪܐ: ܘܠܐ
ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܗ܀ ܐܪܫܛܘܦܘܠܘܣ ܕܝܢ ܦܠܐ
ܕܝܫܐ ܕܐܘܪܓܢܘܢ ܕܫܡܫܘܫܘܬܐ ܐܠܗܢܐ ܡܥܡܠܘܬܐ
ܒܗܘܢ ܐܝܟ܀ ܕܡܬܚܡܝܢ ܕܡܫܝܚܐ ܒܗ ܐܘܣܝܘܬܐ
ܘܦܠܓܘܬܐ ܐܠܗܘܬܗ: ܡܢ ܐܢܫܐ ܒܪܝܫ ܡܢ ܐܘܣܝܘܬܐ
ܗܝ ܕܒܗ ܡܫܝܚܐ. ܐܝܢܐ ܕܐܘܣܝܘܬܐ[1] ܕܦܠܓܘܬܐ
ܡܫܝܚܐ ܒܒܗܘܪܬܐ ܦܓܪܐ. ܠܝ ܡܕܝܢ ܒܦܪܨܘܦܘܬܐ
ܘܦܪܨܘܦܘܬܐ ܘܗܠܝܢ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܡܫܝܚܝܢ ܒܡܥܠܡܠܘܬܐ
ܕܐܦ [177] ܡܬܓܠܝܢ ܐܠܗܢܐ. ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܫܡܫܘܬܐ: ܒܝܕܐ ܡܢ ܒܦܪܨܘܦܐ ܘܦܪܨܘܦܐ[2].

1 B om. ܗܝ ܕܒܗ ... ܕܐܘܣܝܘܬܐ.
2 B ܦܪܘܣܘܦܐ.

ܗܘ ܕܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬܘܗ̇܀ ܡܛܠܗܢ ܕܝܢ ܐܡܪ. ܕܐܪܝܣܛܛܠܝܣ
ܐܝܬܘܗ̇ ܘܡܫܠܡܬܐ. ܐܪܝܣܛܛܠܝܣ ܕܝܢ: ܐܡܪ ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ ܐܝܟ
ܕܡܫܡܠܝܘܬܐ ܚܕܐ. ܐܦܠܐ ܕܝܢ ܠܬܪܝܢ ܡܬܦܠܓܝܢ.
ܒܡܠܬܐ: ܡܬܬܦܠܓܐ ܠܡܠܬܐ ܡܦܪܫܬܐ. ܡܠܬܐ
ܕܝܢ: ܐܡܪ ܕܐܝܬܝܘܬܐ ܕܡܚܘܝܢ ܡܠܬܐ ܘܡܠܬܐܬܐ:
ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ ܠܘܬ: ܡܠܬܐ ܘܡܠܬܐ ܕܡܠܐ. ܗܘ
ܕܝܢ ܕܗܘܝܢ ܒܝܕ ܦܣܩܘܩܐ ܕܡܠܬܐ ܐܝܬܘܗ̇. ܠܘܩܒܠ
ܕܡܠܬܐ ܡܫܡܠܝܬܐ ܚܕܐ ܐܠܐ ܘܐܝܬܝܘܬܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܐܝܟ
ܠܗܘܢ ܓܝܪ ܣܓܝܐ. ܐܠܐ ܘܠܐ ܐܝܬܘܗ̇ ܡܫܪܝܐ: ܕܐܝܟ ܕܠܗܘܢ
ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ: ܠܗܠܝܢ ܐܪܝܣܛܛܠܝܣ ܠܘܬ ܡܫܡܠܝܬܐ ܕܠܗ̇ ܘܕܗܘܝܢ
ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܐܝܟ ܕܦܣܘܩܐ ܘܢܛܪܐ ܕܠܗܘܢ܀
ܕܐܠܝܢ ܡܢ ܐܝܟ ܗܘܐ ܕܢܐܡܪܝܢ ܩܕܡ ܡܠܬܐ ܗܘܐ ܐܡܪܝܢ܀
ܡܢܗ ܡܫܡܠܝܐ ܕܩܕܡ ܦܣܘܩܐ ܕܡܘܕܥ ܠܟܠܗ ܕܡܠܬܐ
ܘܐܦܘܦܣܝܣ[1]܀

<table>
<tr><td>[illegible]</td><td>{</td><td>ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܘܣ ܗܘ ܕܡܠܦ ܡܫܪܐ.<br>ܕܝܠܩܛܝܩܘܣ ܐܝܟ ܕܒܡܫܐܠܐ ܡܫܪܐ.<br>ܣܘܦܣܛܝܩܘܣ ܐܝܟ ܕܒܡܫܐܠܐ ܡܛܥܝܐ.</td></tr>
</table>

[1] B addit. : ܐܝܟ ܐܡܝܢܐ ܡܫܡܠܝܐ ܘܠܐܘܬܐ.

[178] ܡܬܩܪܝܐ ܗܘܬ ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܢ ܗܘ ܕܚܠܦ܀ ܘܡܢ ܚܠܦܐ܀ ܘܡܢ ܗܘ ܕܡܬܚܠܦ܀

| ܘܕܚܠܦ ܐܬܚܘܝ : | ܠܘ ܚܠܦܐ ܕܐܝܬ : | ܠܘ ܡܕܡ ܕܐܝܬ :(1) |
|---|---|---|

| | | | |
|---|---|---|---|
| ܦܫܝܛܬܐ ܩܛܝܥܐ | ܡܢ | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܣܘܓܘܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܚܠܐ ܡܫܟܚܢܐ | ܡܢ | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܕܐܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܙܠ ܠܐ | ܡܢܐ | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܐܘܕܝܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܗܘܐ | | ܦܠܘܛ ܡܢ ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܡܢ. |
| ܐܘ ܦܣܝܩܐ ܦܣܝܩܬܐ: ܘܡܢܐ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܣܘܓܘܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܘ ܦܣܝܩܐ ܦܣܝܩܬܐ: ܘܡܢܐ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܕܐܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܘ ܡܦܣܩܐ ܠܐ ܦܣܝܩܬܐ: ܘܡܢܐ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܐܘܕܝܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܘ ܠܐ ܡܫܟܚܢܐ ܕܗܘܐ: ܘܡܢ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܣܘܓܘܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܘ ܡܫܟܚܢܐ ܠܐ ܕܗܘܐ: ܘܡܢ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܕܐܠܘܓܝܣܡܘܣ. |
| ܐܘ ܡܢ ܐܢܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܘܡܢ | | ܦܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ | ܐܘܕܝܠܘܓܝܣܡܘܣ. |

[179] ܗܘܬ ܦܘܣܩܗ ܕܡܠܐ ܕܐܬܡܘܬܢܝܬܐ܀ ܬܠܬ ܠܝ
ܡܢܗܘܢ ܒܗܘܢ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܐ. ܐܝܟ ܕܐܡܪ. ܕܡܢ ܚܕܐ
ܦܐ ܕܢܒܥ ܠܝ ܚܝܠܐ ܕܡܠܐ. ܘܡܢ ܕܐܢܫ ܕܦܘܩܕܢ

[1] B répète deux fois l'entête de ce tableau; mais l'une des deux fois il la présente sans aucun lien avec le tableau lui-même.

ܟܘܠ ܢܫܐ. ܘܗܟܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܐܡܪ ܗܟܢܐ.
ܕܢܫܐ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ.· ܡܛܠ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ
ܐܦܘܦܢܣܝܣ ❖ ܘܡܬܪܟܒܢܐ. ܕܐܚܪܢܐ ܟܕ ܗܘ ܐܡܪ
ܕܢܫܐ ܕܟܠܗ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܛܠ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ
ܐܦܘܦܢܣܝܣ.· ܚܢܢ ܐܡܪܝܢܢ ܕܡܛܠ
ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ ܓܘܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܢܫܗ ❖ ܘܐܡܪܝܢܢ
ܕܐܚܪܢܐ ܕܡܬܐܡܪܐ: ܢܫܐ ܡܢ ܩܕܡܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܕܢܫܗ
ܕܡܠܐ: ܢܫܐ ܕܝܢ ܕܐܪܝ ܕܟܠܗ ܣܘܟܠܡܠܐ: ܗܘܝܐ
ܢܫܗ ܡܢ ܩܕܡܝܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܛܠ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ
ܓܘܢܐ. ܢܫܐ ܕܝܢ ܕܐܪܝ ܡܛܠ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ
ܐܦܘܦܢܣܝܣ. ܡܢܝܢܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐ.· ܕܐܬܐܡܪ.· ܐܝܬܘܗܝ
ܗܠܐ ❖ ܗܟܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܘܗܟܢ ܐܝܬܘܗܝ
ܐܣܘܡܟܐ. ܘܗܟܢ ܐܝܬܘܗܝ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ ❖ ܘܐܦܠܐ
ܟܕ ܗܟܝ. [180] ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܡܢ ܡܬܪܟܒܢܐ: ܐܝܟ
ܡܢ ܕܡܠܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ ❖ ܐܣܘܡܟܐ ܕܝܢ
ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܠܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܕܦܪܘܛܐܣܝܣ ❖
ܘܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ ܡܬܪܟܒܐ: ܐܝܟ ܡܢ ܕܡܠܬܗ ܐܝܬܘܗܝ
ܢܫܐ ❖ ܗܟܝ ܕܝܢ ܟܠܗ ܐܡܬܝܢܬܐ: ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܟܝ ❖
ܗܟܢ ܐܝܬܘܗܝ ܣܘܢܩܛܝܓܘܪܘܡܢܘܣ ܡܫܟܚܢܐ.. ܘܗܟܢ ܠܐ
ܡܫܟܚܢܐ.. ܘܗܟܢ ܡܟܢܐ.. ܘܗܟܢ ܠܐ ܡܟܢܐ.. ܘܗܟܢ ܠܐ

ܟܠܗ̇ ܘܡܢܗ ܘܠܐ ܚܠܝܢ.. ܘܡܬܦܩܕܝܢ. ܕܟܡܝܐ ܩܪܝܒܬ
ܡܢ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܘܟܬܪܝܢ ܠܣܘܓܐ. ܘܟܬܪܝܢ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ܀ ܕܡܛܠ ܗܢܐ ܐܡܪ ܟܠܗ ܕܝܢ
ܦܬܓܡܐ ܗܢܝ: ܘܟܬܪܝܢ ܐܬܐ ܟܠܗ ܡܬܕܟܪܐ: ܐܘ ܟܕ ܕܝܢ
ܡܬܕܟܪܐ ܗܢܝ ܩܪܝܒܬ ܡܟܝܠ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܬܕܟܪܐ:
ܘܟܬܪܝܢ ܐܬܐ ܟܠܗ ܦܬܓܡܐ: ܟܠܗ ܗܘܐ ܣܘܓܐܐ
ܐܡܪܝܢ ܠܡܛܠ ܚܕܬܐ.. ܩܪܝܒܬ ܕܗܘ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩ ܐܠܝܣ
ܒܣܘܓܐ ܕܐܣܘܓܐ: ܡܠܠ ܡܢܝܢܬܐ
ܕܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ܀ ܟܠ ܚܕ ܗܘ [181] ܣܘܓܐ
ܕܐܣܘܓܐ ܐܬܘܗܝ ܐܦܘܕܝܩ: ܐܠܐ ܕܗܘ ܩܪܝܒܐ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩ
ܐܠܝܣܝܣ ܟܘ ܗܘܝܐ: ܘܡܬܚܒܠ ܠܐ ܫܠܡܘ ܩܪܝܒܐ..
ܕܐܬܐܝܢ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܕܐܣܘܓܐ ܣܘܓܐܐ ܣܡܝܐ ܐܬܘܗܝ.
ܘܡܛܠ ܦܬܓܡܐ ܡܬܐܡܪ. ܡܬܐܡܪ ܕܝܢ ܠܣܘܓܐ ܘܡܛܠ
ܡܬܚܫܚܢܘܬܐ ܕܟܠ ܚܕܐ. ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܐܬܝܗ ܦܬܓܡܐ
ܘܟܬܪܐ ܕܐܦܬܓܡܐ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܗܘܐ: ܕܢܗܘܐ ܣܘܓܐܐ ܣܡܝܐ
ܢܦܠ. ܕܐܬܠ ܕܝܢ ܐܡܪܝܢ. ܕܟܕ ܡܠܟ ܡܛܠ ܠܣܘܓܐ:
ܦܢܝܢ ܟܠ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܐܦܢܝܐ(1) ܕܢܚ ܦܢܝܢܝܢ
ܟܠ ܢܘܬܐ: ܡܢܐ ܕܡܬܡܠܠܝܢ ܡܛܠ ܠܣܘܓܐ ܕܒܢܝܐ.
ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܩܪܝܡ ܐܠܟܘܕ ܟܦܪܘܛܐܣܝܣ ܩܪܝܡ

¹ B ܐܦܢܝܐ.

ܐܢܫܐ. ܘܡܬܦܫܩܝܢ ܗܘܬ. ܕܐܝܟ ܕܐܡܪ ܦܫܝܛܬܐ
ܠܐ ܐܪܥ ܗܘܐ ܕܡܬܐܡܪܝܢ ܗܝ ܡܬܐܡܪܝܢ ܢܣܒܠܐ ܐܚܪ̈ܢܐ
ܦܣܝܠ. ܗܝ ܓܝܪ ܕܒܐܦܘܦܢܛܝܩܘܣ ܘܒܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ
ܡܛܠ ܡ̈ܠܐ ܦܣܝܩܬܐ ܐܝܬܝܗ. ܘܗܪܟܐ ܗܘܬ ܡܬܐܡܪܝܢ
ܡܠܬܐ. ܘܐܦܪܫܝܢ ܕܒܐܦܘܦܢܛܝܩܘܣ [182] ܡܢ ܗܘ ܐܝܟ
ܡܢܝܢܐ ܡܦܠܓ ܐܢܝ. ܐܠܐ ܐܝܟ ܡ̈ܠܐ ܦܫܝܛܬܐ ܒܠܚܘܕ.
ܒܐܘܪܝܘܪܡܘܢܝܐ ܕܝܢ: ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܦܬܐܦܘܣ
ܘܐܦܘܦܐܣܝܣ. ܘܡܬܦܠܓܢ ܦܐܣܝܣ ܚܕܐ ܠܚܕܐ
ܘܠܚܘܠܦܐ ܐܝܟ. ܗܪܟܐ ܕܝܢ: ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܡܦܠܓܐ
ܕܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣ ܢܦܠ ܠܚܕܐ ܘܠܚܘܠܦܐ.. ܐܢܫܐ
ܕܝܢ ܕܦܪܘܬܐܣܝܣ[1] ܐܝܟܢܐ: ܡܐܡܪܐ ܡܬܦܬܦܣܢܘܣ
ܘܐܦܘܦܬܢܣܝܣ ܕܡܕܡ ܥܠ ܡܕܡ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܘܒܘܚܢܐ
ܐܝܟܢܐ ܐܘ ܡܫܬܪܪܐ. ܐܘ ܠܐ ܡܫܬܪܪܐ. ܘܒܕܒܪ ܒܗ.
ܐܝܟ ܡܢ ܕܐܡܪ[2] ܘܐܫܘܝܐ ܘܒܥܒܕܐ. ܘܐܫܘܝܐ ܡܢ ܕܐܡܪ:
ܕܗܝ ܐܡܪ ܡܕܡ ܥܠ ܡܕܡ. ܠܐ ܐܘܣܦ ܡܕܡ ܡܢ ܡܕܡ
ܗܘ ܕܕܒܢܝܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܦܘܦܐܣܝܣ.. ܘܐܦܪܫܝܢ.
ܕܡܕܡܐ ܡܢ ܗܘ ܐܝܟܢܐ ܠܐܦܘܦܐܣܝܣ. ܒܗܘ ܕܐܡܪ
ܐܦܘܦܐܢܣܝܣ. ܕܐܬܐܡܪ ܕܝܢ. ܕܗܘ ܕܐܡܪ ܡܕܡ ܥܠ
ܡܕܡ. ܒܗܠܝܢ ܐܝܟܢܐ. ܕܐܬܦܬܐܣܝܣ ܘܕܐܦܘܦܐܣܝܣ.

[1] B ܕܦܪܘܬܐܣܝܣ. — [2] B ܕܥܠܝܗ.

ܘܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܕܦܘܣܩܢܝܬܐ ܡܚܘܝܢ: ܘܗܘ ܕܐܡܪ
ܕܦܘܣܩܢܝܬܐ ܠܐ ܡܚܘܝܢ. ܟܠ ܦܘܣܩܢܝܬܐ ܡܬܬܢܝ.
ܘܕܡܚܘܝܢ ܘܕܠܐ ܡܚܘܝܢ.. ܟܡܘܬܐ [183] ܕܝܢ ܒܪܙ ܕܟܝ
ܐܡܪ ܡܠܬܐ ܐܘ ܟܡܝܬܐ ܐܘ ܠܐ ܡܬܐܡܪܐ: ܐܝܟ ܗܘܐ ܒܗ
ܕܠܐܡܪ ܘܡܟܝܢ: ܘܐܦܪܝܫ. ܕܟܕ ܟܗܘܢ ܕܐܡܪ ܟܡܝܬܐ.
ܚܟܡ ܘܡܟܝܢ. ܐܘ ܗܘ ܕܦܪܝܫ ܟܕ ܐܡܪ: ܕܟܕܟܝܢ ܠܐ
ܐܬܟܘܢ. ܡܛܠ ܕܟܣܟܡܘܬܐ: ܟܠ ܟܘܢܝܬܐ ܟܛܝܠ
ܟܘܢ. ܘܗܠܝܢ ܕܟܡܝܬܐ ܡܬܟܘܢܝܢ. ܟܘܢܝܬܐ
ܐܬܝܢ ܟܠܗ ܡܬܝܕ. ܐܝܢ ܗܟܢ ܘܠܐ ܟܠ: ܟܘܢܝܬ
ܡܬܐܡܪ. ܘܟܠ ܟܪܝܟܐ ܘܟܠ ܐܬܪܐ ܘܟܠ ܗܘܣܬܐ.. ܡܟܠ
ܥܠ ܕܝܢ ܕܡܠܐ ܡܡܠܠܐ ܩܛܝܓܘܪܝܩܘܣ
ܐܦܘܦܐܢܛܝܩܘܣ: ܦܢܐ ܩܛܝܓܘܪܝܩܘܣ
ܘܠܐܦܘܦܐܢܛܝܩܘܣ.. ܘܐܡܪ ܕܡܡܠܠܐ ܘܟܢܘܫܝܐ
ܘܟܡܘܟܠܐ.. ܒܢܘܫܝܐ ܡܢ. ܕܐܦܘܦܐܢܛܝܩܘܣ. ܐܘ
ܣܘܟܠܐ ܟܘܢܝܐ. ܐܘ ܗܘ ܕܡܬܝܕܥ ܡܢ ܣܘܟܠܐ ܟܘܢܝܐ
ܦܫܝܛܐ. ܘܗܘܝܢ ܩܘܛܝܓܘܪܝܣܐ ܠܟܠܝ. ܘܗܘ[1] ܕܝܢ
ܘܠܐܦܘܦܐܢܛܝܩܘܣ ܒ ܡܡܠܠܐ ܦܫܝܛܐ ܚܕܐ ܡܢܝܬܐ
ܕܐܝܬܝܗ ܐܦܘܦܐܢܣܝܣ: ܘܗܘܝܢ ܩܘܛܝܓܘܪܝܣܐ ܠܟܠܝ:
ܟܡܘܟܠܐ ܕܝܢ: ܕܐܦܘܦܐܢܛܝܩܘܣ ܡܢ ܟܠܡܝܢ ܦܦܪ.

[1] B ܗ̇ܘ.

ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܝܢ ܠܗ ܠܡܠܬܐ ܡܦܪܫ.. ܠܡܢ ܕܝܢ
ܕܡܬܚܫܒܐ[1] [184] ܠܐ ܐܝܟ ܦܘܪܫܐ ܕܣܘܦܝܣܛܝܩܘܣ
ܣܘܦܣܛܝܩܘܣ : ܡܢ ܣܘܦܝܣܛܝܩܘܣ
ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܘܣ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܡܢ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܘܣ .. ܘܐܚܪܢܐ
ܕܣܘܦܝܣܛܝܩܘܣ ܣܘܦܣܛܝܩܘܣ : ܗܟܢ
ܢܣܒ ܡܢ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܘܣ. ܘܡܛܠܬܗ ܠܐ ܡܣܬܟܠܢܘ.
ܘܡܫܡܠܝܐ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟܢܐ ܕܐܚܪܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܗܟܢ
ܦ̈ܣܘܩܝܢ ܡܢ ܡܢܕܪܐ ܢܣܒܐ ܗܢܐ ܘܡܣܬܟܠܐ ܕܗܠܝܢ ܕܗܟܢ
ܡܣ̈ܬܒܪܢ.. ܟܠܗ ܕܐܡܪ ܡܛܠ ܦܪܘܛܐܣܝܣ : ܟܠܐ ܕܝܠܗ
ܠܡ ܡܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܣܘܦܐ. ܘܐܡܪ.. ܐܣܘܦܐ ܕܝܢ ܗܢܐ ܐܝܬ :
ܠܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ : ܗܘ
ܕܡܬܬܦܝܣ ܗܘܐ ܕܐܠܗܘܢ ܡܬܬܦܝܣܝܢ. ܐܘ ܟܕ
ܡܬܦܝܣܐ ܐܘ ܟܕ ܡܬܬܦܣܐ : ܗܘ ܕܐܬܘܗܝ ܘܕܠܐ .
ܐܬܘܗܝ.. ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܗܢܐ ܐܝܬ ܡܬܚܙܐ : ܕܐܦ ܠܗ ܗܘ
ܡܫܡܠܝܐ ܠܡܫܡܠ ܕܐܣܘܦܐ : ܐܠܐ ܗܘ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬܝܗ
ܠܗ.. ܠܐܡܠܬܐ ܕܦܪܘܛܐܣܝܣ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܟܕ ܡܬܬܕܪܟܐ
ܠܦܘܠܘܓܝܐ ܐܝܟ. ܟܕ ܠܗ ܠܣܘܦܝܣܛܝܩܘܣ
ܐܦܝܢܐ ܡܫܡܗ. ܕܐܝܬ ܠܡܦܩܢܐ ܘܠܡܥܒܕܐ [185]

[1] B en deux mots.

ܕܡܢܗܘܢ ܐܣ̈ܟܡܐ ܒܪܐ. ܘܗܢܘܢ ܓܝܪ ܠܚ̈ܕܬܐ ܕܐܣܛܘܟ̈ܣܐ
ܐܣ̈ܟܡܐ ܡܥܒܕܢܘܬܐ. ܐܦܢ ܓܝܪ ܐܘܟܝܬ. ܐܣܟܡܐ ܦܪܐ
ܐܝܬ: ܒܗܘ ܕܐܘ ܡܢ ܚܕ ܐܣܟܡܐ ܐܚܝܕ ܐܘ ܡܢ ܣܓ̈ܝܐܐ..
ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܢܐ ܡܢܗ ܡܢ ܐܣ̈ܟܡܐ ܕܐܬܚܙܝ. ܐܚܪܢ ܓܝܪ
ܕܐܣ̈ܟܡܐ ܚ̈ܕܬܐ ܐܝܟ ܕܐܬܚܙܝ. ܗܟܢܐ ܗܘܦܟܐ ܗܘܝܢ
ܐܣ̈ܟܡܐ ܚ̈ܕܬܐ ܐܝܟ ܘܚܕܐ ܚܕܡܡܐ ܚܕܪ ܡܢܗܘܢ
ܡܢܗ. ܘܐܦ ܓܝܪ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܪܟܒܐ ܡܢ ܬܠܬܐ ܚܕܘ
ܦܣܘܩܝܬܐ: ܘܦܣܘܩܝܬܐ ܕܦܪܘܛܐܣܝܣ ܘܦܪܘܛܐܣܝܣ
ܠܐܣ̈ܟܡܐ. ܚܕܐ ܚܡܫܐ ܠܐܣܟܡܐ ܚܡܝܢ ܐܚܪܢ: ܘܐܦ
ܚ̈ܬܘܡܐ ܡܫܬܟܚܝܢ ܒܗ ܠܟܠܗܘܢ: ܡܛܠ ܚܘܡܪܐ
ܕܡܫ̈ܠܡܢܘܬܐ. ܚܫܒܘܢܝ̈ܬܐ ܓܝܪ: ܡܛܠ ܗܘܦܟܐ
ܕܗܘܦܟܐ ܐܝܬ ܚܘܝ ܢܩܫܬܐ ܘܚܘ ܡܛܠ ܕܡ̈ܬܚܬܐ..
ܚܢ ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܐܘ ܡܢ ܡܬܬܘܣܦ ܐܘ ܡܢ ܡܬܦܠܓ:
ܗܘ ܕܐܬܘܗܝ ܘܠܐ ܐܬܘܗܝ. ܐܦܢ ܠܟܠܗܝܢ ܦܪܘܣ
ܕܚܦܝܛܐܝܬ[1] ܘܠܐܣܘܦܝܛܐܝܬ ܡܚܘܝܢ.. ܘܐܡܪܝܢ
ܕܠܐ ܡܪܝܪܐ. ܐܟܘܬ ܓܝܪ ܗܕܐ ܚܕܐ [186] ܗܘܐ ܕܢܚܘܝܢ:
ܣܘܡܐ ܗܘܐ ܕܠܐܡܪ: ܡܢ ܡܬܐܘܣ ܕܐܬܘܗܝ ܘܕܠܐ
ܐܬܘܗܝ. ܡܢ ܡܬܐܘܣܐ ܓܝܪ ܕܐܬܘܗܝ.. ܚܕܚܕܐ
ܡܦܝܛܐܝܬ[2]. ܘܕܠܐ ܐܬܘܗܝ ܚܕܚܕܐ ܐܣܘܦܝܛܐܝܬ.

[1] B ܕܦܝܛܐܝܬ. — [2] B ܦܝܛܐܝܬ.

ܐܝܟܢܐ ܕܣܘܦܝܣܛܝܣ ܡܫܟܚܢܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܣܘܦܝܣܛܝܣ
ܡܫܟܚܢܐ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ.. ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘ ܕܡܛܠܗ ܐܡܪ
ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ. ܟܕ ܡܬܐܡܪ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܘܕܠܐ ܐܝܬܘܗܝ.·
ܗܘܐ ܡܬܛܥܝܢ(1) ܘܡܛܥܝܢ(2). ܕܐܝܬ(3) ܐܟܝܬܐ
ܗܘ ܕܐܟܚܕܐ ܡܬܛܥܝܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܡܬܦܠܓܝܢ: ܗܘܐ
ܡܬܛܥܝܢ(4) ܘܡܛܥܝܢ ܕܡܬܛܥܝܢܘܬܐ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪ. ܐܝܟܢܐ ܕܣܘܦܝܣܛܝܣ ܠܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ:
ܘܣܘܦܝܣܛܝܣ ܠܐ ܕܝܠܗ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܕ ܟܪܝܗ ܗܘ
ܕܐܡܪ ܣܘܦܝܣܛܝܣ ܠܐ ܕܝܠܗ ܐܝܬܘܗܝ.· ܡܬܦܠܓܝܢܐ
ܡܢܗ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝܠܗ. ܠܝ ܕܝܢ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ܗܘ
ܕܒܡܠܐ.. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܐܦܪܫܬ ܡܫܡܫܝܢ ܒܗ̇ ܒܡܠܬܐ.
ܘܐܡܪܝܢ. ܕܗܕܐ ܐܝܟ ܦܢܝܢ ܡܫܡܥܬܐ ܥܒܕ. ܟܕ ܟܪܝ ܠܐܘܢ
ܐܦܝܐ ܕܡܫܡܥܬܐ ܐܠܝܢ ܐܘ ܠܡܫܡܥܬܐ ܘܟܡܝܬܐ.·
ܘܪܘܚܐ ܘܡܫܡܥܬܐ ܡܫܡܫ ܠܗ [187] ܕܡܢ ܟܠ ܐܦܝܐ
ܢܦܩ ܚܕܐ ܡܫܡܥܬܐ. ܟܕ ܟܢܫ ܚܕܐ ܡܠܬܗ
ܐܚܪܬܐ. ܟܕ ܗܘ ܦܓܪܐ ܕܐܡܪ ܠܡܫܡܥܬܐ: ܐܠܐ
ܘܟܡܝܬܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܗܘ ܕܡܫܡܥܬܐ ܐܠܐ ܪܘܚܐ ܐܘܟܝܬ
ܚܕܝܘܬܐ. ܟܕ ܗܟܢ ܟܪܝ ܕܐܡܪܝܢ: ܟܠܗܘܢ ܡܬܛܥܝܢ

1 B ܡܬܛܥܝܢ. — 2 B ܘܡܛܥܝܢ. — 3 B addit ܠܗ. — 4 B ܡܬܛܥܝܢ.

ܡܫܬܥܝܢ. ܟܕ ܓܝܪ ܡܬܐܡܪ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܗ:
ܗܘ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܐܠܗܘܬܐ ܗܘ ܕܐܢܫܐ
ܡܬܡܨܝܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܡܬܐܡܪ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܗ.
ܗܘ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܚܕ ܗܘ ܕܦܪܨܘܦ ܘܚܕ ܗܘ
ܕܡܬܡܨܝܢ ܒܚܕܘܬ. ܐܦ ܟܕ ܡܬܐܡܪ ܕܐܠܗܘܬܗ
ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܗ. ܗܘ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܡܬܦܪܫܝܢ.
ܘܗܟܝܠ ܟܕ[1] ܐܠܐ ܕܐܡܪܝܢ. ܦܪܨܘܦܝܢ[2] ܠܐ ܡܫܬܟܚ
ܠܐ ܟܠܐ ܐܠܗܘܬܗ. ܘܗܟܝܠ ܕܠܗ ܟܕ ܐܠܐ ܕܡܬܦܪܫܝܢ.
ܟܕ ܕܝܢ ܡܬܡܚܝܢ ܕܐܠܗܘܬܗ ܘܠܐ ܐܠܗܘܬܗ. ܗܘ̈ܝܢ
ܦܪ̈ܨܘܦܐ[3] ܡܫܬ̈ܠܡܐ ܕܟܕ ܐܠܐ.. ܐܫܬ̈ܡܥܝ ܕܝܢ
ܐܢܫܝܘܬ ܡܬܡܫܚܝܢ ܟܠܗ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܘܐܦܢܝ. ܠܐܢܫܘܬܐ
ܐܠܗܘܬܗ. ܗܘ ܕܟܠܟܘܢ ܠܐ ܗܘܐ ܦܪܨܘܦܐ.
ܘܡܫܢܝ ܦ ܕܟܠܟܘܢ ܠܐ ܗܘܐ ܦܪܨܘܦܐ: ܠܐ ܕܝܢ
ܦܦܘ [188] ܕܢܣܒ ܠܐܢܫܘܬܐ. ܐܟܢܐ ܕܠܐ ܦܦܐ
ܕܢܐܡܪ ܐܢܫ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܢܫܘܐ ܐܠܗܘܬܗ: ܗܘ
ܕܟܠܟܘܢ ܠܐ ܡܡܟܢܐ ܕܢܗܘܐ ܠܐܢܫܘܬܐ ܕܒܪܢܫܐ. ܠܐ ܓܝܪ
ܦܦܐ ܫܘܐ: ܕܐܝܟ ܒܪܢܫܐ. ܗܟܢܐ ܘܠܐ ܠܐܢܫܘ̈ܬܐ
ܐܟܢ ܕܗܘ ܟܕ ܡܫܬܡܠܝܢ ܐܟܢ ܕܗܘ ܦܦܦܢ

¹ B ܕܟܕ. — ² B ... ܦܪܨܘܦܐ: ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܬܟܚ ܠܐ ܟܠܐ ܐܠܗܘܬܗ.
— ³ B ܦܪ̈ܨܘܦܐ.

ܕܢܦܩܘܢ ܦܪܘܛܐܣܝܣ[1]. ܣܝܡܐܛܝܢ. ܕܗܠܝܢ ܓܝܪ ܢܗܘܐ
ܐܠܐ ܒܗ ܠܡܒܥܝܐ ܕܗܘ ܕܥܣܩ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܗܘܘ
ܕܡܬܦܠܓܢ܆ ܐܝܟ ܕܝܢ ܒܡܠܐܦܢܐ. ܕܒܗ ܗܘ ܓܝܪ
ܕܡܬܐܡܣܦ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ: ܒܟܠ
ܦܪܘܛܐܣܝܣ[2] ܕܒܗ ܗܘ ܐܟܚܕܐ ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܦܠܓܢ
ܡܥܗܕܐ. ܟܕ ܕܝܢ ܗܝ ܕܡܬܦܠܓܐ܇ ܟܠ ܦܪܘܛܐܣܝܣ
ܕܟܠܗ ܒܗܿ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܥܗܕܐ܆ ܒܬܪ
ܕܐܡܪ ܡܢܗ ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܘܡܢܗ ܐܣܘܦܐ: ܒܬܪ
ܕܢܟܬܘܒ ܡܢܗ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܘܐܡܪ.
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܡܠܐܡܪܐ. ܟܕ ܒܗ
ܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ ܡܢܝܢ. ܡܢܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ ܕܝܢ
ܐܢܐܠܘܛܝܩܝ: ܟܠܗܝܢ ܕܗܠܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ܆ ܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ
ܣܠܦܐ ܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ ܐܡܪ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܦܪܝܫ
ܠܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܢ ܦܪܘܛܐܣܝܣ. [189]
ܦܪܘܛܐܣܝܣ[3] ܓܝܪ ܘܐܦ ܐܝܟܢܐ ܡܠܐܡܪܐ: ܘܐܦ
ܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ[4] ܟܠܗ ܡܢܝܢ ܡܢܝܢ: ܗܢܘ ܕܝܢ ܠܐܘܩܕܡܐ. ܐܠܐ ܒܗ
ܡܬܐܡܪܢܝܬܐ ܐܝܬܝܗܝܢ. ܟܠܗܝܢ ܕܠܐ ܡܬܚܘܝܢ ܚܙܘܐ
ܘܚܘܒܠܐ܆ ܐܡܪܝܢ ܕܝܢ. ܠܟܠܗ ܐܡܪ ܡܬܐܡܪܝܢ: ܘܠܐ

[1] B. ܦܪܘܛܐܣܝܣ. — [2] B ܦܪܘܛܐܣܝܣ. — [3] B ܦܪܘܛܐܣܝܣ. —
[4] B ܐܢܐܦܘܕܝܩܛܝ.

ܐܡܪ ܬܐܘܦܝܠܐ. ܘܐܦܪܝܡ. ܕܢܦܪܘܣ ܒܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ
ܕܝܠܗ ܡܢ ܕܪ̈ܗܛܪܐ. ܘܡܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ
ܗܘܦܘܬܐܛܝܩܐ ܀ ܪ̈ܗܛܪܐ ܓܝܪ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܒܠܚܘܕ ܣܐܡܝܢ܀
ܘܡܫܠܡܝܢ ܠܚܕܝܢ ܒܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܝܠܗܘܢ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪ. ܕܗܟܢܐ ܐܦܪܝܢ ܡܠܝ̈ܐ ܡܩܒܠ ܡܢ ܗܠܝܢ.
ܡܢܝܢ ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܟܢ ܡܬܓܡܪܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܡܢܝܢ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܀ ܗܢܐ ܕܝܢ ܠܟܠܗܝܢ: ܐܘ ܡܕܡ
ܕܐܡܪ: ܘܡܬܓܡܪܢܘܬܐ[1] ܘܡܫܡܫ ܠܚܘܫܒܐ. ܕܠܐ ܢܗܘܐ
ܐܬܪܐ ܕܠܐܘܪܚܐ ܓܘܢܐ ܢܫܡܥ: ܡܬܓܡܪܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܗܿܘ
ܕܢܫܡܥܘܢ ܩ̈ܠܐ. ܐܘ ܡܕܡ ܕܠܐ ܟܬܝܒ ܗܿܘ ܕܢܚܙܘܢ
ܕܣܘܦܣܛܝܩܐ ܟܬܝܒ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܠܐ ܢܬܟܠܡܘܢ
ܕܠܐܘܡܢܐ ܩ̈ܠܐ ܘܡܬܚܘܝܢܘܬܐ ܐܢܫ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܐܬܐ
ܠܗܘܢ ܡܢܐ. ܐܘ ܒ ܠܒܝܬܐ ܡܬܡܪܝܢ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܠܐ ܐܪܡ
ܕܗܠܝܢ ܕܣܘܠܓܐ ܣܝܡܝܢ ܠܡܪܢ ܠܗܘܢ. [190] ܐܘ ܗܿܘ
ܕܐܝܬ ܡܢܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܠܐ ܐܪܡ ܕܗܠܝܢ ܕܣܘܠܓܐ
ܘܡܣܝܡܝܢ ܒܟܠܐ ܦܪܘܬܐܣܝܣ[2] ܕܟܠܐ. ܐܝܟ ܗܿܝ ܕܣܝܡܢ
ܓܒܐ ܡܬܬܣܝܡܐ ܕܐܬܪܘܢܘܬܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܦܫܝܢ
ܒܡܐܡܪ. ܕܟܠ ܕܡܩܒܠ ܡܠܝ̈ܐ ܡܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ
ܡܫܬܡܠܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܘ ܕܟܠ ܕܡܬܓܡܪܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܀

[1] B ܬܓܡܪܢܘܬܐ. — [2] B ܦܪܘܬܐܣܝܣ.

ܡܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܐܝܟ ܗܘܦܘܬܛܝܩܘ ܡܬܚܠܦ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܝܠܗ: ܟܝܬ ܕܗܘܦܘܬܛܝܩܘ:
ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܝܬ ܒܗܘܢ ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ[1] ܡܕܡ ܚܕܐ
ܢܦܩܢ[2] ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܠܐ
ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ.܆ ܐܫܟܚܐ ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ. ܗܘ ܕܝܢ ܚܕܐ
ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ[3] ܢܦܩ܆ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣܐ ܚܕ. ܐܡܪ
ܓܝܪ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܠܐ ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ. ܐܫܟܚܐ
ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ. ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܓܝܪ. ܟܕܘܢ ܕܗܟܢ ܐܣܛܘܟܣܘܢ ܀
ܗܘ ܕܡܕܡ ܐܚܪܢ ܐܡܪ. ܕܣܘܟܡܣܘܢ ܡܢ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܗܦܟܢ ܟܕ ܗܦܟܢ ܡܫܟܚܐ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪ. ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܕܠܐ ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ. ܐܫܟܚܐ
ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ. ܘܠܐ ܐܫܟܚܐ ܗܘ. ܡܫܟܚܐ ܕܠܐ ܡܢ ܐܪܒܥܐ
ܐܣܛܘܟܣܘܗܝ ܀ ܕܬܪܬܝܢ ܕܝܢ: ܕܦܪܘܬܐܣܝܣ [191] ܐܝܟ
ܗܘܠܐ ܐܣܛܘܟܣܝܢ. ܣܘܡܦܪܣܡܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܐܡܪܐ. ܕܬܠܬ:
ܕܦܪܘܬܐܣܝܣ ܡܢܗ ܐܪܒܥ ܐܣܛܘܟܣܝܢ. ܣܘܡܦܪܣܡܐ
ܕܝܢ ܗܘ ܡܬܚܙܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܣܘܡܦܪܣܡܐ ܡܬܩܒܠ
ܦܪܘܬܐܣܝܣ. ܕܬܪܬܝܢ. ܕܦܪܘܬܐܣܝܣ ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ
ܐܣܛܘܟܣܝܢ، ܣܘܡܦܪܣܡܐ ܕܝܢ ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ ܀ ܐܚܪܢ ܡܕܡ
ܡܢ ܐܢܫܐ ܓܝܪ ܀ ܐܘ ܗܟܢܐ ܕܡܟܣܢܐ ܕܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ:

[1] B ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ. — [2] A la marge ܣܡܟܝܢ. — [3] B ܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ.

ܐܘ ܡܢ ܢܦܫܗܘܬܐ ܡܬܝܕܥܐ܀ ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܦܢܝܬܐ: ܐܘ
ܡܢ ܟܝܠ ܕܦܘܠܓܬܐ. ܐܘ ܡܢ ܠܐܬܪܝܗܘܢ ܐܚܕܕܐ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪܢ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܟܐܦܐ ܐܘܣܝܐ
ܐܝܬܝܗ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܕܐ ܟܝܬ ܦܢܝܬܐ
ܐܢܠܘܛܝܩܝ: ܗܘ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܠܐܬܪܝܢ ܡܬܗܦܟܝܢ ܡܠ̈ܬܐ.
ܡܬܗܦܟܢ(1) ܡܠ̈ܝܬܐ ܡܬܟܢܫܢܐ ܀ ܐܝܟ ܟܢܘܫܝܐ ܕܝܢ
ܕܦܘܠܓܬܐ: ܠܐ ܡܬܟܢܫ ܡܛܠ ܕܡܟܘܢܐ ܕܟܠܗ. ܡܢ
ܟܝܠ ܕܝܢ ܕܦܘܠܓܬܐ ܡܬܟܢܫ: ܐܟܘܬ ܕܦܘܣܦܪܛܣ(2)
ܡܛܠܠ ܐܝܬܘܗܝ: ܡܕܡ ܡܛܠܠ ܡܢܘܬܐ: ܦܘܣܦܪܛܣ
ܐܦܐ ܡܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܢ ܟܝܠ ܕܝܢ ܕܦܘܠܓܬܐ ܗܕܐ
ܐܦܪܘܩ ܕܐܢܠܘܛܝܩܝ: ܘܟܠܗ ܡܢ ܦܢܝܬܐ. ܡܛܠ ܕܦܪܘܫܝ
ܦܢ(3) [192] ܡܢܛܠܬܐ ܕܝܢ ܒܟܠܗ: ܠܐ ܗܘܐ ܒܗܢܐ ܕܡܢ
ܐܬܢܒܐ. ܐܝܟ ܕܡܣܬܒܪܢ ܕܬܟܠܦ. ܟܝܬ ܠܐܬܪܝܗܘܢ ܕܝܢ
ܐܚܕܐ: ܐܟܘܬ ܕܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܟܠ ܕܝܢ
ܚܝܘܬܐ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ: ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܦܐ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܗܢܐ ܘܐܢܘܥܐ ܕܦܢܝܬܐ ܢܟܪܝ: ܘܟܝܠ ܕܦܘܠܓܬܐ
ܗܟܝܠ ܐܝܬ ܠܗ. ܕܐܬܪܝܢ ܕܝܢ. ܕܟܠ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܝ
ܕܗܘܝܐ: ܐܘ ܡܢ ܡܟܠܬܐ ܕܦܬܝ ܗܘܝܐ: ܐܘ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܕܠܘܬ ܡܟܠܬܝ. ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܟܪ̈ܝܢ ܠܐ ܗܘܝܐ܀ ܘܡܢ

1 B ܡܬܗܦܟܢ. — 2 B ܕܦܘܣܦܪܛܣ. — 3 B ܡܢ

ܘܗܟܢ ܦܘܫ ܕܫܡ̈ܗܐ ܗܘܝܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܟܠ ܒܪܢܫܐ ܒܚܘܫܒܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܒܚܘܫܒܐ ܕܝܢ ܡܣܬܟܠܐ ܕܗܘܝܐ ܘܕܝܠܝܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܦܐ[1] ܡܣܬܟܠܐ ܕܗܘܝܐ ܘܕܝܠܝܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܡܢ ܗܟܢ ܕܝܢ ܕܐܝܬ ܒܟܝܢܐ ܗܘܝܐ: ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܟܠ ܕܝܢ ܚܝܘܐ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܝܗ̇.
ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡ̇ܕܝܢ ܐܘܣܝܐ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܐܝܕܝܢ ܟ̇ܠܐ ܐܝܟ
ܕܚܕܐ ܡܢ ܡܫܠܡ̈ܢܘܬܐ ܡܫܠܡܢܘܬܐ: ܐܝܟܢܐ ܕܫܡܐ ܕܗܟܢ
ܟܟܠ ܒܫܟܐ ܐܡܬܝ: ܘܡܕܝܢ ܘܐܦ ܕܗܟܢܐ ܟܟܠܐ
ܒܫܟܐ ܐܡܝܢ: ܗܕܐ ܠܗ ܐܦܘܕܝܩܛܝܩܣ ܐܝܬܝܗ̇: ܐܠܐ
ܠܣܡܬܐ [193] ܡܬܐܡܪܐ. ܘܠܘܩܒܠ ܠܝ ܒܡܫܠܡ̈ܢܘܬܐ ܡܢ
ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܐܝܟ ܚܕܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܡܦܩ ܣܘܠܠܘܓܝܣܡܘܣ
ܣܟܝܡܘܬܐ: ܘܣܘܣܬܐܛܝܩܝ ܣܟܝܡܘܬܐ ܘܣܟܡ ܘܣܟܡ
ܣܟܝܡ̈ܘܬܐ ܐܠܦܐܛܐ. ܟܠܗܘܢ ܣܟܝܡ̈ܘܬܐ ܡܬܦܠܓܢ.
ܐܘ ܡܛܠ ܕܐܘܪܐ ܘܣܦܪܐ ܘܫܒܝܠܐ. ܡܠ ܕܐܟܝܢ ܣܟܝܡ̈ܘܗܝ
ܠܬܠܬܐ ܡܬܐܡܪܝܢ: ܟܠ ܚܙܝܐ ܡܕܝܢ ܡܠ ܕܐܟܠܐ: ܣܟܡܘ
ܠܣܬܠܐ ܡܬܐܡܪܐ. ܗܘ ܕܕܐܡܪ ܗܕܐ ܐܦܩܛܝܩܐ ܡܬܐܡܪܐ:
ܘܠܗ ܚܘܘܝܐ܀ ܒܡܢ ܘܗܟܢ ܐܝܬܘܗܝ ܐܡܪ. ܕܠܐ ܐܝܟ
ܕܢܗܘܐ ܣܘܦܣܛܝܩܘܣܐ ܕܡܬܠܝܢ ܟܠ ܠܣܘܦܐ. ܣܦܪ
ܡܢ ܗܟܢ ܕܣܟܝܡ܀ ܕܐܡܪ ܐܡܝܢ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܟܝܠܐ.

[1] B ܐܝܬܘܗܝ ܐܙܐ.

ܥܠ ܡܡܠܠܐ ܚܝܘܬܐ. ܡܕܝܢ ܥܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ܀ ܐܝܟܢ
ܬܐܡܪ ܥܠ ܒܪܢܫܐ ܡܡܠܠܐ: ܥܠ ܡܡܠܠܐ ܚܝܘܬܐ. ܥܠ
ܒܪܢܫܐ ܐܦ ܐܘܡܢܐ܀ ܗܕܐ ܠܗ ܥܡ ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ
ܡܬܡܢܝܐ܀ ܐܠܐ ܗܢܘܢ ܥܠ ܬܘܩܢܐ ܐܚܪܢܐ ܕܢܦܫܬܗ ܥܠ
ܕܥܘܗܕܢܐ܀ ܘܗܟܢܐ ܗܘ̇ܐ ܒܪܢܫܐ܀ ܐܘܡܢܐ ܕܢܝܚ.
ܘܡܛܠ ܒܡܘܬܗ ܗܘܦܟܗ ܘܐܬܦܪܫ. ܕܐܦ ܒܢܝ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܗܘܝܐ ܥܠ ܡܬܚܘܝܢܘܬܐ:
ܘܡܬܪܦܝܢܘܬܐ ܕܗܘ [194] ܡܬܟܬܒܐ: ܡܬܐܠܦܝܢ ܒܗܘܢ.
ܗܘ ܗܟܝܠ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ: ܐܝܬܘܗܝ ܕܗܘܐ ܒܟܠ. ܐܘ ܠܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܦ ܐܢ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܐܘܪܟܗܝ ܕܗܘܐ ܒܟܠ.
ܐܝܟ ܐܝܬܘܗܝ. ܥܡ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܐܚܪܢܐ ܐܝܬܘܗܝ.
ܘܐܘܦ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܐܘ ܠܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܗܠܝܢ ܡܢ ܗܠܝܢ
ܒܬܪܝܢ. ܗܘܐ ܕܠܐ ܡܫܬܚܠܦ܀ ܚܠܦ ܕܐܝܟ ܡܫܬܡܫܢܐ ܡܢ
ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܡܫܬܡܫ ܚܠܦ ܒܢܝܢܘܗܝ. ܐܦܢܝܢ. ܚܫܝܒܝܢ
ܡܘܬܐ ܕܐܡܪܢܝܢ. ܐܘ ܠܐ. ܘܐܦ ܚܢܢ ܠܐ ܚܫܝܒܝܢ. ܐܠܝܢ
ܒܫܡܗܘܢ ܠܐ ܡܬܚܘܝܢܝܢ ܐܢܫܝܢ. ܐܝܟ ܚܫܝܒܝܢ.
ܥܡ ܡܬܚܘܝܢܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܚܫܝܒܝܢ. ܘܗܘ ܬܘܒ
ܡܬܚܘܝܢܘܬܐ. ܥܡ ܡܬܚܘܝܢܘܬܐ ܐܚܪܬܐ. ܘܗܘܐ ܕܠܐ
ܡܫܬܚܠܦ܀ ܒܬܪܝܢ ܕܝܢ ܐܦܢܝܢ. ܕܥܡ ܚܘܠܡܗ ܟܠܗܝܢ
ܕܡܠܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܒܟܠ. ܘܐܦ ܗܘ ܠܗ ܥܡ

ܗܘܐ ܐܢܫ. ܐܟܙܢܐ ܓܝܪ ܕܡܠܬܐ ܗܝ ܕܐܡܪܐ: ܕܟܠ ܡܠܬܐ
ܡܫܬܡܥܢܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇: ܗܘܝ ܟܕ ܟܠ ܗܠܝܢ ܐܣ̈ܛܘܟܣܐ
ܡܣܬܡܟܐ. ܗܟܝܠ ܗܘܪܟܐ ܐܝܬ ܟܡܝܐ܀ ܡܬܟܡܠܐ ܕܝܢ:
ܕܡܢ ܐܝܬܘܗܝ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ [195] ܡܣܬܟܠܐ.
ܘܐܡܪ܀ ܡܣܬܟܠܐ ܦܓ ܗܟܝܠ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܢܐ
ܐܝܬ. ܟܗܘ ܕܠܐ ܣܢܝܩ ܠܡܕܡ ܐܚܪܢܐ: ܣܝ̈ܡܢ ܓܝܪ
ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ: ܟܠܗ̇ ܗܝ ܕܢܦܩܐ ܗܘ ܐܟܣܢܝܐ܀
ܬܘܒ ܐܡܪ ܕܠܐ ܣܢܝܩ ܠܡܕܡ ܐܚܪܢܐ: ܣܝ̈ܡܢ ܓܝܪ
ܗܠܝܢ ܕܐܬܐܡܪܘ: ܟܠܗ̇ ܗܝ ܕܢܦܩܐ ܗܘ ܐܟܣܢܝܐ܀ ܟܠܗ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܓܝܪ. ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܢ ܐܢܫܝܢ. ܐܠܐ ܟܠ
ܟܠ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܬܡܠܐ. ܐܠܐ ܠܝ ܐܬܬܘܣܦ
ܟܗ ܡܕܡ܇ ܗܘܘ ܕܝܢ ܦܣ̈ܩܐ: ܐܘ ܬܘܣ̈ܦܬܐ. ܗܘܘ ܕܝܢ
ܦܣ̈ܩܐ. ܡܣܬܟܠܢܘܬܐ ܕܟܠܗ ܠܐ ܡܬܡܠܝܢܘܬܐ. ܡܕܡ
ܓܝܪ ܟܘܦܣܬܐ ܦܫܪ. ܬܘܣ̈ܦܬܐ ܕܝܢ ܟܘܦܣ̈ܬܐ.
ܘܟܡܣܬܟܠܢܘܬܐ ܕܟܠܗ ܠܐ ܡܬܡܠܝܢܘܬܐ.
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܝܢ ܡܣܬܟܠܐ܇ ܠܐ ܣܢܝܩ ܠܡܕܡ ܡܢܐ
ܡܢ ܗܠܝܢ܇ ܟܠܗ̇ ܗܝ ܕܢܦܩܐ ܐܟܣܢܝܐ ܕܐܝܬ ܟܗ܀ ܠܐ
ܡܣܬܟܠܐ ܕܝܢ ܣܢܝܩ. ܡܛܠ ܡܬܦܠܓܢܘܬܐ ܕܗܠܝܢ
ܕܟܗ܀ ܗܝ ܕܝܢ ܕܟܠܗ ܢܗܘܐ ܐܚܪܢܐ ܟܠ ܐܚܪܢܐ: ܗܘܝ
ܠܟܠ ܡܦܠܓܝܢ ܐܚܪܢܐ ܠܟܠ ܐܚܪܢܐ. ܗܝ ܟܕ ܗܝ

ܐܬܝܠܕ܀ [196] ܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܐܦܢ ܕܐܬܝܠܕ: ܗܘ ܕܒܟܠܗ
ܢܗܘܐ ܐ̱ܢܫܐ ܒܐܢܫܐ: ܗܘܐ ܕܠܐ ܟܠ ܡܬܦܠܓ
ܐ̱ܢܫܐ ܠܐ ܐ̱ܢܫܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘܦܘܣܛܐܣܝܣ
ܐܬ ܠܗܘܢ. ܕܝܢ ܟܠ ܡܢ ܬܠܬ ܡܢܗܝܢ ܐܝܟ. ܒܟܠܗ
ܗܘ ܕܡܬܦܠܓ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܡܫܘܬܦ ܗܘ ܕܐܢܫ. ܘܠܐ
ܗ̄ܘܐ ܒܡܫܠܡܐ ܠܟܠܗܘܢ. ܕܐܝܟ ܐܝܟ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ
ܐܬܝܗܝ. ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܐܘܣܝܐ ܐܬܝܠܕ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܒܟܠܗ ܚܝܘܬܐ ܡܫܘܬܦ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ: ܘܡܫܬܘܬܦܘܬܐ
ܘܡܫܬܘܬܦܘܬܐ(1) ܡܟܘܢ ܕܐܬܝܗܘܢ. ܟܕ ܕܝܢ ܡܢ ܟܠܗ
ܡܫܪܐ ܐܝܟ ܕܡܫܟܚ. ܗܘ ܕܡܬܦܠܓ ܠܟܠܗܘܢ ܗܘ
ܕܫܘܡ ܐܝܟ ܕܡܬܦܠܓ. ܗܘ ܟܠ ܕܡܬܦܠܓ: ܐܝܟ
ܕܟܠܗܘܢ: ܢܗܘܐ ܫܘܐ ܠܗܘܢ ܕܫܘܡ. ܐܘ ܕܢܗܘܐ ܡܬܝܠܕ
ܡܢܗ. ܕܢܗܘܐ ܕܝܢ ܟܠܗ ܡܢܗ: ܘܠܐ ܟܠ ܠܟܠܗ܀ ܦܠܓ
ܒܡܠܬܐ ܦܣܘܩܐ ܕܦܣܘܩܐ ܡܢܝܢܐ(2).

[197] ܠܘܬ ܬ̈ܪܬܝܢ ܦܣܘܩܐ ܕܦܣܘܩܝܐ ܕܐܝܟ ܕܡܠܬܐ
ܕܐܬܒܨܝܬܐ. ܠܟܠ ܐܬܝܗܝܢ ܕܦܣܩܝܢ. ܐܦܘܦܐܣܝܣ
ܕܡܘܕܝܢܘܬܐ: ܩܛܐܦܐܣܝܣ(3) ܕܟܘܦܪܢܘܬܐ:
ܩܛܐܦܐܣܝܣ ܡܫܪܪܬܐ: ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܕܝܢ ܡܫܪܪܬܐ
ܠܐ ܗܦܟܐ܀ ܘܐܦܘܦܐܣܝܣ ܗ̇ܝ ܕܟܘܦܪܢܘܬܐ: ܐܝܟ ܕܢܐܡܪ

1 B ܘܡܫܬܘܬܦܘܬܐ. — 2 B addit. ܘܟܠܗ ܦܘܣܩܐ. — 3 B ܩܛܐܦܐܣܝܣ.

ܗܘܦܟܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ܆ ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ. ܗܘܦܟܐ
ܕܝܢ ܗܘܝܐ: ܘܠܐ ܚܕܐ ܟܐܦܐ ܒܪܢܫܐ܀ ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܕܝܢ
ܡܦܬܬܐ܆ ܠܐ ܗܘܦܟܐ ܡܢ ܢܦܫܗ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܠܐ ܟܠ
ܚܘܪܐ ܒܪܢܫܐ. ܐܝܟ ܗܦܟ ܒܗ ܐܢܫ ܘܐܡܪ: ܠܐ ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܚܘܪܐ: ܡܟܝܠ. ܘܠܐ ܗܘܟܠ ܡܢ ܐܚܪ̈ܢܐ
ܗ̈ܘܦܟܐ. ܘܠܐ ܡܢ ܢܦܫܗ. ܡܛܠ ܕܒܟܠܗܝܢ ܠܐ ܗܘܦܟܐ܀
ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ ܕܝܢ ܒܡܚܘܝܢܘܬܐ܆ ܟܠ ܡܦܬܬܐ ܗܘܦܟܐ.
ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ܆ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘܦܟܐ ܕܝܢ
ܗܘܝܐ: ܚܕܐ ܚܘܪܐ ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܝܗ. ܘܫܪܪܐ. ܐܠܘ ܕܝܢ
ܐܡܪ: ܟܠ ܚܘܪܐ ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܝܗ. ܡܟܝܠ ܗܘܐ܀
ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ ܕܝܢ ܡܦܬܬܐ: ܡܢ ܢܦܫܗ ܗܘܦܟܐ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪܢ: ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܚܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܗܘܦܟܐ ܕܝܢ
ܗܘܝܐ: ܚܕܐ ܚܘܪܐ ܒܪܢܫܐ ܐܝܬܝܗ ܘܫܪܪܐ܀ ܟܠ
ܦܪܘܛܣܝܣ ܕܐܝܬ ܠܘܬ ܐܝܬ [198] ܒܗ. ܗܘ ܕܫܡܐ
ܗܘܝܘ ܕܡܬܦܠܓܝܠ. ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܕܫܡܐ ܗܘܝܘ ܕܡܬܦܠܓܝܠ
ܠܡܘܦܠ ܡܫܬܡܥܘ. ܗܘܝܘ ܕܡܬܦܠܓܝܠ ܡܫܬܪ. ܗܘ ܕܝܢ
ܕܫܡܐ ܒܓܢܣ܀ ܟܠ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܕܝܢ: ܒܗ ܠܐܬܝܢ
ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܠܘܬ ܠܐ ܠܡ̈ܩܒܠܐ ܐܝܬ ܒܗ.
ܘܡܫܬܟܚܐ ܕܐܦ ܒܟܠ ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܠܘܬ ܠܡ̈ܩܒܠܐ ܐܝܬ
ܒܗ: ܡܛܠ ܡܕܡ ܠܐ ܐܢܫܐ ܠܡ̈ܩܒܠܐ ܐܝܬ ܒܗ

ܗܘ ܟܝܢ ܕܝܢ ܕܚܕ. ܘܐܦܘܠܝܢܪܝܣ܀ ܒܡܩܕܘܢܝܘܣ
ܠܐܠܗܐ: ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܪܟܒܐ. ܒܬܪܬܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ
ܡܬܝܕܥ. ܡܛܠ ܕܡܪܟܒܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܝܟ ܒܝܢ
ܡܪܟܒܘܬܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ܂ ܠܐ ܒܟܝܢܐ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ.
ܠܐ ܚܕܐ ܐܦܝܢ ܐܬܚܙܝ. ܗܘ ܚܕܐ ܒܬܪܬܝܢ
ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ ܐܬܚܙܝ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܡܪܟܒܐ܀ ܐܫܬܡܫܬ
ܕܝܢ: ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܟܕ ܗܘ܀ ܘܐܫܬܡܫܬ[1] ܦܪܘܫܐ ܐܝܬܘܗܝ:
ܐܝܟܢ ܕܗܘ ܡܪܟܒܐ ܡܬܡܠܠ ܠܘܬ ܚܕ[2]܂ ܘܫܡܥ
ܠܡܛܠ ܗܘ ܐܡܪܬ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ: ܕܒܟܝܢܐ ܚܕܐ
ܐܝܬܘܗܝ. ܚܕܐ ܐܦܝܢ ܐܬܚܙܝ. ܗܘ ܚܕܐ
ܡܬܡܠܠ ܠܘ ܒܟܝܢܐ. ܘܫܡܥܬ ܠܡܛܠ ܐܦܝܢ܀
ܐܫܬܡܫܬ ܕܝܢ ܕܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܝܟܢ ܕܠܘ ܠܐܘܟܝܢ
ܡܬܡܠܠ ܗܘ ܡܪܟܒܐ. ܡܬܡܠܠ ܕܝܢ ܗܟܠ: ܠܘ
ܒܟܝܢܐ ܚܕܐ ܐܝܬܘܗܝ. [199] ܘܠܐ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܚܕܐ.
ܗܘ ܚܕܐ: ܘܠܘ ܒܟܝܢܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܠܘ ܠܐ
ܡܬܚܫܒ܀ ܐܫܬܡܫܬ ܕܝܢ ܕܠܐܠܗܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܐܝܟܢ
ܕܐܡܪܢ ܡܬܡܠܠܝܢ ܥܠܘܗܝ. ܡܬܡܠܠܝܢ ܕܝܢ
ܗܟܠ: ܠܘ ܒܟܝܢܐ ܚܕܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܐܦ: ܠܘ
ܒܟܝܢܐ ܐܦܝܢ ܐܝܬܘܗܝ܀ ܡܬܡܠܠ ܕܝܢ. ܕܒܥܠܡܐ ܗܘܐ

[1] B ܘܐܫܬܡܫܬ. — [2] B om.

ܠܫܡܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ܇ ܘܐܦܢܝܢ: ܕܟܠܬܗ ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ
ܐܣܟܡܐ ܡܬܚܡܐ ܕܡܫܡܠܝܢ ܘܙܒܢ. ܠܫܡܐ ܡܚܘܝܢܐ
ܡܠܬܐ. ܡܛܠܬܗ ܕܝܢ ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܬܒܥܝܐ. ܐܢܫܝ
ܕܠܐ ܙܒܢܐ ܢܚܘܐ ܠܗ ܠܗ ܡܕܡ ܕܡܫܡܠܝܢ. ܐܠܐ
ܐܠܗܘܝܬܐ ܡܕܡ ܕܙܒܢ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܡܫܘܕܥ ܠܐܢܫܘܢ
ܠܟܠܐ: ܠܗܘܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܕܢܣܒܘܢ ܡܢܐ. ܘܡܬܚܡܢܘܬܐ
ܡܬܚܡܐ ܡܛܠܬܗ. ܘܡܬܚܡܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܐܣܟܡܐ ܡܫܘܡܠܐ:
ܗܘ ܕܟܠܗ ܠܗ ܡܬܚܡܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ܇ ܡܕܡ ܕܝܢ ܕܗܘ
ܡܬܚܡܐ: ܐܘ ܡܫܡܠܝܢ ܠܐ ܐܢܫܘܢ: ܐܘ ܙܒܢ ܠܐܢܫܐ
ܐܢܫܘܢ: ܘܢܩܒܠ ܠܗ ܓܝܪ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܡܛܠܬܗ ܡܬܚܡܐ:
ܟܠܬܗ ܐܣܟܡܐ ܕܐܢܫ ܐܝܬܘܗܝ: ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܗܘ
ܡܬܚܡܐ ܕܡܫܡܠܝܢ ܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܗܟܢܐ ܗܘ ܕܡܬܚܡܢܐ
ܡܚܘܝܐ ܠܗ܇ ܠܫܡܐ ܕܝܢ ܐܚܪܢܐ ܙܒܢܐ. ܗܘ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܗܘ ܡܬܚܡܐ ܕܙܒܢ [200] ܠܐܢܫܐ ܐܢܫܘܢ܇ ܠܐ
ܣܘܢܬܝܩܘܣ ܕܝܢ: ܠܬܪܝܢ ܣܘܢܬܐܣܝܣ ܐܝܟ ܠܗ.
ܚܕܐ ܪܓܠܐ ܘܚܕܐ ܐܚܪܬܐ. ܐܝܟ ܐܠܐ ܪܓܠܐ: ܗܝ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܐܣܟܡܐ ܕܪܓ. ܐܣܟܡܐ ܕܝܢ ܪܓܠܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܗܘ
ܕܡܫܡܠܝܢ ܒܙܒܢܐ. ܘܐܝܟ ܐܠܐ ܐܚܪܬܐ: ܗܝ ܕܐܝܬ
ܠܗ ܐܣܟܡܐ ܕܐܚܪ. ܐܣܟܡܐ ܕܝܢ ܕܐܚܪ ܐܝܬܘܗܝ: ܗܘ
ܕܙܒܢ ܒܙܒܢܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪ. ܠܐ ܒܪܢܫܐ ܡܢܘܬܐ

ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ ܚܘܠܐ ܐܘܣܝܐ. ܒܩܢܘܡܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܠܐ
ܒܩܢܘܡܐ ܚܕܐ ܐܘܣܝܐ. ܗܘ ܒܩܢܘܡܐ ܦܫܝܛ: ܐܘܣܝܐ ܕܝܢ
ܡܬܡܢܝܢܐ . ܡܛܠ ܐܘܣܝܐ ܦܫ : ܐܣܘܡܐ ܕܪܒ ܐܠܗܐ.
ܒܩܢܘܡܐ ܕܝܢ ܐܣܘܡܐ ܐܚܘܪ. ܡܬܚܫܒܐ ܗܘ ܕܐܡܪܐ: ܠܐ
ܚܘܠܐ ܐܘܣܝܐ: ܦܪܨܘܦܐ ܬܠܬܐ ܐܠܗܐ. ܗܘ
ܕܐܡܪܐ. ܠܐ ܒܩܢܘܡܐ ܚܘܠܐ ܐܝܬܘܗܝ: ܦܪܨܘܦܐ
ܐܚܪܢܐ ܐܠܗܐ ܀ ܒܬܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܦܣܩܬܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܕܗܘ
ܡܕܡ ܕܡܫܠܡ ܕܠܐ ܒܦܪܨܘܦܐ: ܒܒܩܢܘܡܐ
ܡܫܠܡ. ܠܐܒܐ ܕܝܢ ܐܩܢܘܡܐ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ.
ܘܡܫܬܐ ܡܢ ܬܠܬܐ. ܐܦ ܗܟܢܐ ܐܠܗܐ ܚܕ
ܦܪܨܘܦܐ ܡܫܬܐ. ܒܩܢܘܡܐ ܡܫܬܐ ܡܫܠܡ.
ܐܝܟ ܐܩܢܘܡܐ ܐܠܗܐ ܦܪܨܘܦܐ. ܒܩܢܘܡܐ [201]
ܐܩܢܘܡܐ ܗܘܐ. ܐܝܟ ܚܕܐ ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܐܠܗܐ
ܐܩܢܘܡܐ ܒܬܠܬܐ: ܚܕܐ ܕܝܢ ܦܪܨܘܦܐ
ܡܫܬܐ. ܒܩܢܘܡܐ ܐܩܢܘܡܐ ܡܫܬܐ ܡܫܠܡ ܀
ܐܚܪܢܐ ܒܬܠܬܐ ܐܠܗܐ ܕܐܦܣܩܬܐ: ܕܐܝܟ ܚܕ ܒܩܢܘܡܐ
ܗܘܐ: ܐܘ ܡܢ ܬܪܝܢ ܡܬܠܬܐ: ܐܘ ܡܢ ܬܪܝܢ
ܐܩܢܘܡܐ ܀ ܕܬܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܦܣܩܬܐ ܦܫܝܛܐ ܐܠܗܐ:
ܕܦܪܨܘܦܐ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ܦܪܨܘܦܐ ܠܗܘܐ.
ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܢ ܗܘ ܢܟܠܐ ܡܬܠܬܐ ܠܗܘܐ ܀ ܒܗܘܢ

ܕܝܢ ܒܡ̈ܠܬܐ ܕܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܡܫܡܠܝܐ܀ ܗܠܝܢ ܐܝܟ
ܠܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܕܐܝܬ ܘܕܠܝܬܐ. ܗܘܘ ܡܢ ܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܕܐܝܬ
ܡܛܠ ܕܬܗܘܐ ܠܗ: ܗܘ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ ܘܒܠܬܐ
ܒܡܠܬܐ܀ ܗܘ ܕܝܢ ܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܕܠܝܬܐ ܡܛܠ ܕܬܗܘܐ
ܠܗ. ܗܘ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ ܐܚܪܬܐ. ܘܐܦܘܦܐܛܝܩܘܣ܀
ܕܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܕܐܝܬ ܐܝܬܝܗ̇: ܕܠܐ ܢܗܘ̈ܘܢ
ܠܐܝܬ ܗ̈ܘܝܢ ܒܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܚܣܝܪ̈ܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ: ܕܠܐ ܢܗܘ̈ܘܢ
ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܬܪ̈ܝܗܘܢ: ܐܘ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ ܐܘ ܐܦܘܦܐܛܝܩܘܣ.
ܐܠܐ ܐܝܟܘ ܕܚܕܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ: ܗܝ ܐ̱ܚܪܬܐ
[202] ܐܦܘܦܐܛܝܩܘܣ ܐܝܬܝܗ ܕܬܗܘܐ܀ ܟܠ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ
ܕܡܬܐܡܠ ܥܠ ܐ̱ܢܫ ܗܘܦܘܟܝܡܢܘܢ. ܘܣܡ ܠܝ ܥܘܡܪܐ ܘܡܘܕܐ
ܐܝܬ ܠܗ. ܠܝ ܒܗܘ ܐܢܐ ܕܡܘܕܐ ܐܝܬ ܠܗ ܕܡܬܐܡܠ ܥܠ·
ܡܛܠ ܕܠܐ ܕܢ̱ܦܠܐ܀ ܒܐܦܘܦܐܢܣܝܣ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬ ܒܗ
ܐܢܬܝ ܐܪܒܥ܀ ܐ ܐܢܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܢ ܒܗܘܟܠܢܝܬܐ
ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ ܐܚܪܬܐ: ܘܡܢ ܡܟܠܢܝܬܐ ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ
ܐܚܪܬܐ: ܩܛܐܦܐܛܝܩܘܣ ܒܗܘܟܠܢܝܬܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܕܐܝܟ
ܐܡܪ: ܠܝ ܐܢܫ ܒܒܝܬܗ ܒܝܬ[1]: ܒܝܬ ܒܒܝܬܗ ܓܡܠ:
ܐܢܫ ܒܒܝܬܗ ܓܡܠ. ܘܠܘܬ ܐ̱ܣܛܘܟܣܐ܀ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܚܝܘܬܐ. ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܐܘܣܝܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܘܣܝܐ. ܐܝܟ

[1] B ܒܝܬ et régulièrement de même dans la suite.

ܡܢ ܗܘ ܕܡܬܬܦܣܩ ܡܥܕܐ ܐܢܫ ܕܝܘܡܢܐ: ܐܡܪ ܗܘܟܠܐ.
ܐܘܣܝܐ ܟܠ ܗܠ ܚܝܘܬܐ. ܚܝܘܬܐ ܟܠܠ ܠܠ ܒܪܢܫܐ.
ܐܘܣܝܐ ܟܠ ܗܠ ܒܪܢܫܐ ܀ ܒ ܐܠܐ ܕܐܡܪ ܐܦܘܠܝ: ܡܢ
ܡܠܬܐ ܕܐܝܟܢܘܬܐ ܐܬܘܬܐ: ܘܡܢ ܦܘܠܘܓܝܬܐ
ܐܦܘܠܘܓܝܐ ܕܠܐ: ܐܦܘܠܘܓܝܐ ܦܘܠܘܓܝܬܐ
ܡܬܒܥܝܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪ: ܠܝ ܐܒܕ ܘܠܐ ܒܥܒܕ[1] ܕܒܢܝ:
ܒܢܝ ܒܥܒܕܘ ܢܦܫܢ: ܐܒܕ ܘܠܐ ܒܥܒܕ[2] ܕܢܦܫܢ.
ܘܐܘܒ ܐܦܝܢܝܬܐ ܀ ܠܐ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܚܝܘܬܐ
ܒܐܢܫܐ. ܘܡܬܒܥܝܐ: ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܒܐܢܫܐ. ܐܝܟܢ ܡܢ
ܗܘ ܕܡܬܬܦܣܩ [203] ܡܥܕܐ ܐܢܫ ܕܝܘܡܢܐ: ܐܡܪ
ܗܘܟܠܐ. ܒܐܢܫܐ ܘܠܐ ܟܠ ܚܕ ܚܝܘܬܐ: ܚܝܘܬܐ ܟܠܠ
ܒܪܢܫܐ. ܒܐܢܫܐ ܘܠܐ ܟܠܚܕ ܒܪܢܫܐ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܬܐ
ܐܬܘܬܐ: ܡܢ ܡܠܬܐ ܕܐܝܟܢܘܬܐ ܐܬܘܬܐ: ܘܡܢ
ܡܠܬܐ ܕܐܝܟܢܘܬܐ ܕܠܐ: ܡܐܝܟܢܘܬܐ
ܡܬܒܥܝܐ ܡܬܒܥܝܐ. ܠܝ ܐܒܕ ܒܢܦܫܗ ܒܢܝ. ܒܢܝ
ܒܥܒܕ ܢܦܫܢ: ܐܒܕ ܒܥܒܕ ܢܦܫܢ. ܘܐܘܒ
ܐܦܝܢܝܬܐ ܀ ܚܕ ܡܟܠܠ ܒܪܢܫܐ: ܡܠ ܒܪܢܫܐ ܡܚܝܘܬܐ:
ܘܡܬܒܥܝܐ: ܚܕ ܡܟܠܠ ܡܚܝܘܬܐ ܀ ܐܝܟܢ ܡܢ ܗܘ
ܕܡܬܬܦܣܩ ܡܥܕܐ ܐܢܫ ܕܝܘܡܢܐ: ܐܡܪ ܗܘܟܠܐ. ܡܚܝܘܬܐ

[1] B ܒܥܒܕ. — [2] B ܒܥܒܕ.

ܠܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ. ܒܪܢܫܐ ܒܠܚܘܕ[1] ܡܟܠܠܐ. ܡܚܘܝܐ ܠܐ
ܚܕ ܡܟܠܠܐ܀ ܕ ܐܠܐ ܕܐܪܒܥܐ ܐܝܬܝܗܝܢ: ܡܢ ܡܣܝܟܬܐ
ܩܐܛܐܦܐܛܝܩܝ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܘܡܢ ܡܣܝܟܬܐ ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ
ܪܒܬܐ: ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ ܡܣܝܟܬܐ ܡܬܚܡܢܝܬܐ. ܐܢ ܐܡܪ ܘܠܐ
ܒܠܚܘܕ ܕܟܠܗ. ܒܟܠܗ ܒܠܚܘܕ ܕܟܠܢܫ: ܐܡܪ ܠܗ ܒܟܠܗ
ܟܠܢܫ. ܘܐܘܟ ܐܫܬܡܥܬ܀ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܣܝܟܬܐ. ܘܠܐ
ܚܕ ܡܣܝܟܬܐ ܕܝܘܬܐ: ܘܡܬܚܡܢܐ. ܠܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܕܝܘܬܐ܀ ܐܝܟ ܡܢ ܗܘ ܕܡܬܚܡܬܢ ܡܫܬܪܐ ܐܝܟ
ܕܐܦܟܢ: ܐܡܪ ܗܟܢܐ. ܕܝܘܬܐ ܘܠܐ ܟܠ ܚܕ
ܡܣܝܟܬܐ. ܡܣܝܟܬܐ ܟܠ ܚܕ ܒܪܢܫܐ. ܘܡܬܚܡܢܐ[2].
[204] ܕܝܘܬܐ ܠܐ ܟܠܟܠ ܒܪܢܫܐ܀
ܒܐܣܝܟܬܐ ܕܝܢ ܕܐܬܪ ܐܝܟ ܒܗ ܐܢܫܐ ܐܪܒܥܐ܀ ܐ ܐܠܐ
ܦܫܝܛܐ ܐܝܬܝܗܝܢ: ܡܢ ܟܠܢܝܬܐ ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ ܪܒܬܐ:
ܘܡܢ ܟܠܢܝܬܐ ܩܐܛܐܦܐܛܝܩܝ ܐܚܪܢܝܬܐ: ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ
ܡܢܝܬܐ ܡܬܚܡܢܝܬܐ. ܘܐܝܬܝܗܝܢ ܗܘ ܪܒܐ ܢܗܝ ܗܢܘ ܕܝܢ:
ܒܐܦܐ. ܗܘܘ ܡܪܓܠܐ ܡܢܗ[3]. ܗܢܘ ܕܝܢ: ܚܝܘܬܐ. ܘܗܘ
ܐܚܪܢܐ ܡܣܝܟܬܐ. ܗܢܘ ܕܝܢ: ܒܪܢܫܐ. ܘܡܬܚܡܢܐ ܒܚܕ ܚܕܐ
ܗܟܝܠ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܐܢ ܡܢܗ ܘܠܐ ܒܟܠܗ ܕܝܢ: ܡܢܗ
ܕܝܢ ܒܟܠܗ ܡܣܝܟܬܐ: ܢܗܝ ܘܠܐ ܒܟܠܗ ܕܡܣܝܟܬܐ. ܗܟܝܠ

[1] B ܟܠܚܕ. — [2] B ܡܬܚܡܢܐ. — [3] B ܡܢܗ.

ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܗܘܒܠܐ. ܐܢ ܡܢܝܢ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܗܘ: ܒܟܠ ܕܐܦ
ܗܘ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܡܢܝܢ ܘܐܢ ܒܟܠܗ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܡܢܝܢ :
ܡܢܐ ܕܝܢ ܒܡܠܬܗ ܫܡܠܝܬܐ : ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ
ܕܐܬܪ ܕܐܡܫܚܬܐ ܡܒܕܢܐ. ܗܘ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܫܡܠܝܬܐ.
ܘܐܝܟ ܐܢܫܝܬܐ.. ܟܠ ܒܙܢܝܐ ܚܡܫܐ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܒܐܦܐ
ܚܡܫܐ. ܗܐ ܚܡܫܐ ܟܠ ܠܬܪܝܗܘܢ ܐܠܦܗܝܬܐ. ܘܡܬܒܥܐ.
ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܢܝܐ[1] ܒܐܦܐ. ܐܝܟܢܐ [205] ܐܡܪ ܐܝܟ ܕܠܐ
ܡܬܒܥܐ: ܗܟܢ ܗܘ ܐܦܠܛܘܢ ܕܐܡܪܐ: ܘܠܐ ܚܕܐ
ܒܐܦܐ ܚܡܫܐ. ܘܐܡܪ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܚܡܫܐ ܒܐܦܐ. ܘܒܬܪܟܢ
ܐܡܪ: ܘܠܐ ܚܕܐ ܚܡܫܐ ܒܐܦܐ. ܟܠ ܒܙܢܝܐ ܚܡܫܐ.
ܘܦܝܫ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܢܝܐ ܒܐܦܐ. ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܐ
ܕܐܬܪ ܕܐܡܫܚܬܐ[2] ܡܒܕܢܐ ܀ ܒ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܬܪ
ܐܝܬܘܗܝ: ܡܢ ܒܡܠܝܬܐ ܕܐܦܠܛܘܢ ܪܒܬܐ. ܘܡܢ
ܒܡܠܝܬܐ ܐܦܠܛܘܢ ܐܚܘܪܢܐ: ܐܦܠܛܘܢ
ܒܡܠܝܬܐ ܡܬܒܥܐ. ܡܬܚܫܚܐ ܕܝܢ ܡܢ ܬܪܬܝܢ ܘܦܬ̈ܓܡܐ.
ܐܢ ܡܢܝܢ ܒܡܠܬܗ ܗܘ. ܡܢܝܢ ܕܝܢ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܫܡܠܝܬܐ :
ܫܡܠܝܬܐ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܗܘ. ܡܬܚܫܚܐ ܕܝܢ ܗܘܒܠܐ. ܕܐܢ
ܡܢܝܢ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܫܡܠܝܬܐ. ܫܡܠܝܬܐ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܡܢܝܢ
ܘܐܢ ܫܡܠܝܬܐ ܘܠܐ ܒܡܢܝܢ ܕܡܢܝܢ : ܡܢܝܢ ܕܝܢ ܠܐ ܒܡܠܬܗ

[1] B *bis*. — [2] B ܕܐܡܫܚܐ.

ܗܘܢ: ܡܛܠܬܗܘܢ ܠܘܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܕܐܣܟܝܡܐ ܩܕܡܝܐ.
ܟܠܗ ܕܐܦ ܣܡܟܬܐ ܘܠܐ ܒܡܕܡ ܕܝܢ. ܐܠܐ ܒܗ ܕܐܢ
ܣܡܟܬܐ ܘܠܐ ܒܡܕܡ ܕܝܢ: ܟܠܐ ܒܘܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ
ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܐܚܪܢܝܬܐ ܗܝ. ܐܠܐ ܕܝܢ ܠܗܘܐ ܘܠܐ ܒܡܕܡ
ܕܣܡܟܬܐ. ܡܛܠ ܕܡܢܗ ܗܘܐ ܒܘܝܢܐ. ܕܐܚܪܢ [206]
ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܢܟܬܐ. ܘܗܕܐ ܠܘܬ ܟܠܗ ܡܢ ܗܦܟܬܐ ܗܝ
ܕܬܬܠܝ. ܕܐܢ ܣܡܟܬܐ ܘܠܐ ܒܡܕܡ ܕܝܢ: ܝܘܢ ܠܘܬ ܘܠܐ
ܒܡܕܡ ܕܣܡܟܬܐ. ܘܐܝܬ ܐܣܪܢܝܬܐ܀ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ.
ܘܠܐ ܚܕܐ ܟܐܦܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܡܬܒܢܝܢܐ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܟܐܦܐ
ܒܪܢܫܐ܀ ܐܝܟ ܐܡܪ ܐܢܫ ܕܠܐ ܡܬܒܢܝܢܐ. ܗܦܘܟ
ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܗܝ ܕܐܡܪܐ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܟܐܦܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܐܟܢܐ.
ܘܠܐ ܚܕܐ ܚܝܘܬܐ ܟܐܦܐ. ܘܒܠܬܪܟ ܗܕܐ ܗܟܝܠ. ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܚܝܘܬܐ ܟܐܦܐ. ܘܒܟܢ: ܘܠܐ ܚܕ
ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ. ܘܐܝܬ ܗܦܘܟܝܗ ܒܚܘܝܐ ܗܘ ܕܐܡܪ:
ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ. ܘܐܟܢܐ. ܐܢ ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ
ܟܐܦܐ܇ ܡܕܝܢ ܘܠܐ ܚܕܐ ܟܐܦܐ ܒܪܢܫܐ܇ ܗܕܐ ܟܝܢ
ܡܬܚܝܠ ܗܘܐ. ܘܠܐ ܗܝ ܕܐܡܪܐ: ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ.
ܘܡܛܠܬܗܘܢ ܐܬܝܗܘܢ: ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ ܕܐܣܟܝܡܐ ܩܕܡܝܐ܀
ܟܠ܀ ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܬܠܬܐ ܐܬܝܗܘܢ. ܡܢ ܡܟܝܠܬܐ ܐܦܘܦܐܣܝܣ
ܢܟܬܐ: ܘܡܢ ܡܟܝܠܬܐ ܩܛܐܦܐܣܝܣ ܐܚܪܢܝܬܐ:

ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܡܫܠܡܬܐ ܡܬܩܪܝܐ. ܘܡܬܩܪܝܐ ܟܕ ܚܕܐ
ܘܦܣܩܬܐ܀ ܐܘ ܡܕܡ ܘܠܐ ܟܠܡܕܡ ܕܗܘ: ܡܕܡ ܕܝܢ ܒܟܠܡܕܡ
[207] ܦܣܩܬܐ: ܗܘ ܠܐ ܒܟܠܗ ܦܣܩܬܐ. ܘܡܬܩܪܝܐ ܕܝܢ
ܠܘܬ ܡܕܡ. ܕܐܘ ܡܕܡ ܘܠܐ ܟܠܡܕܡ ܕܗܘ: ܗܘ ܠܘܬ
ܘܠܐ ܟܠܡܕܡ ܕܡܕܡ ܘܐܘ ܗܘ ܘܠܐ ܟܠܡܕܡ ܕܡܕܡ: ܡܕܡ ܕܝܢ
ܟܠܡܕܡ ܕܦܣܩܬܐ: ܘܡܫܬܟܚܝܢ ܐܬܝܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܪܒܥܐ
ܕܐܣܟܡܐ ܩܢܝܐ: ܗܘ ܕܒܗ ܒܟܠܗ ܦܣܩܬܐ. ܘܠܘܬ
ܐܢܫܐܝܬ܀ ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܢܐ ܦܫܝܛܐ. ܚܕ ܡܫܘܚܬܐ
ܦܫܝܛܬܐ. ܘܡܬܦܠܓܢ: ܠܐ ܟܠ ܡܫܘܚܬܐ ܒܙܢܐ. ܘܐܘ ܐܦܢ
ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܐ: ܘܦܣܩ ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܗܝ ܕܐܦܢܐ:
ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܢܐ ܦܫܝܛܐ܂ ܘܐܦܢ. ܘܠܐ ܚܕ ܦܫܝܛܐ
ܒܙܢܐ. ܘܒܬܪܟ ܚܕܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܦܫܝܛܐ ܒܙܢܐ. ܚܕ
ܡܫܘܚܬܐ ܦܫܝܛܐ. ܘܦܠܓܗ܂ ܠܐ ܟܠ ܡܫܘܚܬܐ ܒܙܢܐ.
ܘܡܫܬܟܚܝܢ ܐܬܝܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܪܒܥܐ ܕܐܣܟܡܐ[1] ܩܢܝܐ܀
܀ ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܐܪܒܥܐ ܐܬܝܗܘܢ: ܡܢ ܡܚܝܢܘܬܐ ܩܛܐܦܐܣܝܣ
ܪܒܬܐ: ܘܡܢ ܡܫܡܠܝܬܐ ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܐܚܪܢܝܬܐ:
ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܡܫܠܡܬܐ ܡܬܩܪܝܐ. ܘܡܬܩܪܝܐ ܕܝܢ ܗܕܐ:
ܟܕ ܠܐ ܡܬܚܫܚܬܐ ܠܟܠܗܝܢ܂ ܟܕ ܕܝܢ ܘܦܣܩܬܐ ܠܐ.
ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘܐ ܒܙܢܐ ܡܢ ܐܪ̈ܒܥ ܦܣܩܬ̈ܐ. ܐܘ ܡܕܡ

[1] B ܕܐܣܟܡܐ.

ܒܟܠܗ̇ ܚܕ: ܡܢܗ ܕܝܢ ܠܘ ܒܟܠܗ̇ [208] ܦܣܩܬܐ: ܚܕ
ܠܘ ܒܟܠܗ̇ ܦܣܩܬܐ. ܘܐܝܟܢ ܠܐ: ܬܗܘܐ ܒܟܠܗ̇ ܦܣܩܬܐ.
ܘܡܛܠ ܕܐܚܪܢܐ ܡܢܗ ܒܟܠܗ̇ ܚܕ: ܚܕ ܕܝܢ ܒܡܢܬܗ̇
ܦܣܩܬܐ. ܡܫܬܟܚܐ ܡܢܗ ܒܡܢܬܗ̇ ܦܣܩܬܐ. ܐܠܐ ܡܢܗ
ܠܘ ܒܟܠܗ̇ ܦܣܩܬܐ ܐܚܪܢܐ ܗܘܐ. ܘܕܬܗܘܐ ܡܢܗ ܒܡܢܬܗ̇
ܦܣܩܬܐ ܦܣܩܬܐ[1] ܘܡܢ ܒܟܠܗ̇: ܒܪܗ ܡܢ ܒܪܗ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ.
ܘܐܘܦ ܐܚܪܢܝܬ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܡܠܠܐ. ܠܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ
ܡܡܠܠܬܐ. ܘܡܪܓܫܢܐ. ܠܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܒܪܢܫܐ܀ ܐܝܟܢ ܐܡܪ
ܐܰܝܟ ܕܠܐ ܡܪܓܫܢܐ. ܐܡܪ ܠܗ: ܡܛܠ ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ
ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܡܐܡܪܐ. ܕܐܘ ܠܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܒܪܢܫܐ: ܐܘ ܟܠ
ܚܝܘܬܐ ܒܪܢܫܐ: ܡܒܝܢ ܐܝܟ ܡܫܟܚ ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܒܪܢܫܐ.
ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܡܠܠܐ. ܘܡܪܓܫܢܐ. ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܡܡܠܠܐ.
ܘܡܫܟܚ ܐܝܬܘܗܝ ܐܦ ܩܘܒܠܐ ܕܐܦܘܦܢܬܝܩܐ ܩܘܒܠܐ
ܕܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ ܡܬܝܠܕܐ: ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ
ܘܡܚܝܠܬܐ ܡܪܓܫܢܐ܀ ܐܠܐ ܡܘܡܚܐ ܗܘܐ ܕܠܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ
ܡܡܠܠܐ. ܘܕܬܗܘܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ ܡܡܠܠܐ: ܠܐ ܟܠ ܚܝܘܬܐ
ܡܡܠܠܐ: ܒܪܗ ܡܢ ܒܪܗ ܕܠܐܡܪ ܐܢܛܝܦܐܣܝܣ ܠܐ ܡܬܦܠܓܐ܀܀܀
ܠܐܦܘܦܣܝܣ[2] ܕܬܠܬܐ ܐܠܐ ܒܗ ܐܝܬܐ [209.] ܚܠܐ܀ ܐ܀ ܐܠܐ
ܡܘܡܚܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܡܢ ܡܕܡܝܘܬܐ ܕܐܦܘܦܣܝܣ ܙܒܢܬܐ :

[1] *sic.* -- [2] B ܠܐܦܘܦܣܝܣ.

ܘܥܡ ܡܒܚܢܬܐ ܩܛܐܦܐܣܝܣ ܐܒܘܪܐ: ܩܛܐܦܐܣܝܣ
ܡܢܝܬܬܐ ܡܬܚܝܒܢܐ. ܘܐܬܘܗܝ ܗܘ ܪܒܐ ܥܠ. ܗܘ ܕܝܢ ܐܒܘܪܐ
ܪܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܡܬܒܚܝܠ ܣܡܟܬܗ. ܠܐ ܥܠ ܘܪܗ ܒܟܠܗ ܣܡܟܬܗ.
ܥܠ ܒܡܕܡ ܕܪܗ ܐܬܡܪ܀ ܘܡܬܚܙܝܐ ܚܕ ܚܝܐ ܗܟܢܐ.
ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܠܐ ܪܗ ܒܟܠܗ ܣܡܟܬܗ: ܣܡܟܬܗ ܒܡܕܡ
ܕܪܗ. ܘܡܣܬܒܪ ܐܬܘܗܝ ܐܠܐ ܕܠܬܐ ܕܐܣܒܪܝܣܡܐ
ܡܕܡܐ: ܥܠ ܒܟܠܗ ܣܡܟܬܗ: ܘܣܡܟܬܗ ܒܡܕܡ ܕܪܗ. ܥܠ
ܒܡܕܡ ܕܪܗ. ܘܐܘܒ ܐܢܬܝܣܛܪܦܐ܀ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ.
ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܗܠܟܐ. ܘܡܬܚܝܒܢܐ. ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܚܝܘܬܐ܀
ܐܝܟ ܐܡܪ ܐܢܬ ܕܠܐ ܡܬܚܝܒܢܐ. ܗܟܢ ܩܛܐܦܐܣܝܣ
ܗܘ ܕܐܡܪܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܗܠܟܐ. ܘܐܡܪ. ܡܕܡ ܚܕ ܡܗܠܟܐ
ܒܪܢܫܐ. ܘܡܬܗܦܟ ܗܟܢܐ: ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܒܪܢܫܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ
ܚܝܘܬܐ. ܘܟܠܗ. ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܡܣܬܒܪ ܐܬܘܗܝ
ܐܠܐ ܕܠܬܐ ܕܐܣܒܪܝܣܡܐ[1] ܡܕܡܐ܀ ܒ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܪܒܥ
ܐܬܘܗܝ: ܥܡ ܒܡܒܚܢܬܐ ܩܛܐܦܐܣܝܣ [210] ܐܒܘܪܐ
ܘܥܡ ܒܡܒܚܢܬܐ ܐܦܘܦܐܣܝܣ ܪܒܬܐ. ܐܦܘܦܐܣܝܣ
ܡܢܬܬܐ ܡܬܚܝܒܢܐ. ܠܐ ܪܗ ܒܟܠܗ ܣܡܟܬܗ: ܚܕ ܘܠܐ
ܒܡܕܡ ܕܣܡܟܬܗ: ܥܠ ܒܗ ܒܟܠܗ ܪܗ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܚܕ
ܚܝܐ ܗܟܢܐ. ܕܠܐ ܪܗ ܒܟܠܗ ܣܡܟܬܗ: ܣܡܟܬܗ ܒܡܕܡ

B ܕܐܣܒܪܝܣܡܐ.

ܒܪܢܫ. ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܕܠܘܬܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܪܒܥܐ ܕܐܦܘܦܣܝܡܐ(1)
ܡܦܝܣܐ ܟܠ ܘܠܐ ܒܟܡܝܘܬ ܕܫܘܡܠܝܐ : ܫܘܡܠܝܐ ܒܟܡܝܘܬ
ܒܪܢܫ.· ܟܠ ܠܗ ܒܟܠܗ ܢܫ. ܘܗܠܝܢ ܐܣܪܢܝܬܐ ܀ ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܡܥܘܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܥܘܐ. ܘܡܫܒܚܝܐ.
ܠܐ ܟܠ ܡܥܘܐ ܡܥܘܐ ܀ ܐܚܪܢ ܐܡܪ ܐ̄ܢܫ ܕܠܐ
ܡܫܒܚܝܐ : ܡܢܗܘܢ ܡܬܦܠܓܝܢ ܗܘ ܕܐܡܪܐ.· ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܡܥܘܐ : ܘܐܡܪ. ܚܕ ܡܥܘܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܒܬܪܟܢ
ܗܪܐ : ܚܕ ܡܥܘܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܥܘܐ.
ܘܩܢܝܢ : ܠܐ ܟܠ ܡܥܘܐ ܡܥܘܐ. ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܠܗܘܢ
ܐܝܟ ܕܐܪܒܥܐ ܕܐܦܘܦܣܝܡܐ(2) ܡܦܝܣܐ ܀ ܟܠ ܀ ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܬܠܬܐ
ܠܗܘܢ : ܡܢ ܬܠܝܬܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܐܚܪܢܝܬܐ : ܘܡܢ
ܡܢܟܬܐ ܡܬܦܠܓܝܢ ܬܪܬܐ : ܡܬܦܠܓܝܢ
ܡܢܟܬܐ ܡܫܒܚܝܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪ. ܠܐ ܢܫ ܒܟܠܗ [211]
ܫܘܡܠܝܐ : ܟܠ ܒܟܡܝܘܬ ܕܫܘܡܠܝܐ : ܟܠ ܒܟܡܝܘܬ ܕܢܫ.
ܘܡܫܬܘܚܠܦ ܚܕ ܠܐܚܪܝܢ ܡܣܩܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܠܐ ܟܠ
ܒܟܡܝܘܬ ܕܫܘܡܠܝܐ : ܫܘܡܠܝܐ ܒܟܡܝܘܬ ܕܟܠ. ܘܡܫܬܠܡܝܢ ܐܝܟ
ܕܬܠܬܐ ܕܐܦܘܦܣܝܡܐ(3) ܡܦܝܣܐ. ܠܐ ܢܫ ܒܟܠܗ ܫܘܡܠܝܐ :
ܫܘܡܠܝܐ ܒܟܡܝܘܬ ܕܟܠ. ܢܫ ܒܟܡܝܘܬ ܕܟܠ ܐܠܐ ܠܗ ܗܘܐ
ܫܡܥܐ : ܕܡܢ ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܐܚܪܢܝܬܐ : ܠܐܟܝܢ

1 B ܕܐܦܘܦܣܡܐ. — 2 B ܕܐܦܘܦܣܡܐ. — 3 B ܕܐܦܘܦܣܡܐ.

ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܪܒܬܐ. ܐܠܐ ܡܢ ܪܒܬܐ ܟܠ ܐܒܘܪܬܐ. ܘܗܘܝܐ
ܦܫܝܛܐ ܗܘ. ܕܐܢ ܪܗܛ ܒܡܬܚܡ ܕܗܠ: ܗܠ ܒܡܬܚܡ ܕܪܗܛ.
ܘܐܘܟ ܐܣܝܢܠܬܐ ܀ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ: ܡܢ ܒܪܢܫܐ
ܡܟܝܠܐ: ܘܡܬܚܫܒܐ: ܡܢ ܡܝܘܬܐ ܡܟܝܠܐ[1]. ܐܝܟܢܐ ܐܡܪ
ܐܢܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒܐ: ܗܟܢ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܗܘ ܕܐܡܪܬ:
ܡܢ ܒܪܢܫܐ ܡܟܝܠܐ. ܘܐܦܢ ܡܢ ܡܟܝܠܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܒܬܪܟܢ
ܗܢܐ. ܡܢ ܡܟܝܠܐ ܒܪܢܫܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ. ܘܟܝܢܐ.
ܡܢ ܡܟܝܠܐ ܡܝܘܬܐ. ܘܐܘܟ ܗܟܢ ܠܟܘܢܫܐ ܗܘ ܕܐܦܢ:
ܡܢ ܡܟܝܠܐ ܡܝܘܬܐ. ܘܐܦܢ: ܡܢ ܡܝܘܬܐ ܡܟܝܠܐ.
ܘܡܬܩܪܐ ܐܦ ܕܠܬܐ ܕܐܣܟܡܐ[2] ܦܫܝܛܐ ܀ ܐܝܟܢܐ ܐܡܪ
ܐܢܐ: ܘܡܬܚܫܠ ܠܐ ܗܘܬܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ [212]
ܒܡܬܟܢܫܬܐ: ܐܝܟ ܟܬܘ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܒܡܬܟܢܫܬܐ ܕܝܢ
ܡܬܚܬܐ ܗܘܬܐ. ܘܡܢ ܬܪܬܝܢ ܡܬܚܬܝܬܐ ܠܐ ܗܘܐ ܣܘܠܘܓ
ܝܣܡܘܣ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܐܘܟܐ ܐܬܘܗܝ. ܡܢ ܡܬܚܬܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ
ܐܒܘܪܬܐ: ܘܡܢ ܒܡܬܟܢܫܬܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܪܒܬܐ
ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܬܚܬܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܕܐܝܟ ܐܡܪܢ. ܐܢ ܪܗܛ
ܒܡܬܚܡ ܕܗܠܝܢ: ܗܠ ܒܡܬܚܡ ܗܠܝܢ: ܗܠ ܒܡܬܚܡ ܕܪܗܛ.
ܘܡܬܚܫܒܐ ܒܡ ܚܕܐ ܗܘܬܐ. ܐܢ ܪܗܛ ܒܡܬܚܡ ܕܗܠܝܢ:

[1] Ordre des termes restitué en marge, pour : ܡܢ ܡܟܝܠܐ ܡܝܘܬܐ. — B garde ce dernier ordre qui est fautif.

[2] B ܕܐܣܟܡܐ. .

ܫܘܚܠܦ ܒܡܢܝܢ ܕܝܠܗ. ܘܡܫܚܠܦܝܢ ܐܝܟ ܕܬܠܬܐ
ܕܐܣܟܝܡܐ ⁽¹⁾ ܩܕܡܝܐ: ܥܠ ܒܟܠܗ ܫܘܚܠܦ. ܫܘܚܠܦ
ܒܡܢܝܢ ܕܝܠܗ. ܥܠ ܒܡܢܝܢ ܕܝܠܗ. ܘܠܘܬ ܐܚܪܢܝܬܐ ܀
ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܗܠܟܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ. ܘܡܬܗܦܟܢܐ :
ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܡܝܘܬܐ. ܐܝܟ ܐܡܪ ܐ̄ܢܫ ܕܠܐ ܡܬܗܦܟܢܐ :
ܗܘܝܘ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܗܘ ܕܐܡܪܐ. ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܗܠܟܐ :
ܘܐܡܪ. ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܗܕܐ. ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܒܪܢܫܐ.
ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ. ܘܟܠܗ. ܚܕ ܡܗܠܟܐ ܡܝܘܬܐ.
ܘܡܫܚܠܦܝܢ ܐܬܚܘܝ ܐܝܟ ܕܬܠܬܐ ܕܐܣܟܝܡܐ ⁽²⁾ ܩܕܡܝܐ ܀
ܗ ܀ ܐܝܟ ܕܣܥܪܐ ܐܬܚܘܝ. ܡܢ ܟܝܢܝܬܐ ܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ
[213] ܐܚܪܢܐ: ܘܡܢ ܡܢܬܬܐ ܐܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܟܠܢܐ:
ܐܣܘܠܘܓܝܣܡܘܣ ܡܢܬܬܐ ܡܬܗܦܟܢܐ. ܘܡܬܚܘܝܢܐ ܚܕ
ܡܬܩܪܝܢܘܬܐ. ܐܝ ܙܢܐ ܒܟܠܗ ܫܘܚܠܦ : ܥܠ ܟܠܗ ܒܟܠܗ
ܫܘܚܠܦ : ܥܠ ܟܠܗ ܒܟܠܗ ܙܢܐ. ܘܐܝܟ ܠܐ : ܠܗܘܐ ܥܠ
ܒܟܠܗ ܙܢܐ. ܘܡܫܟܚ ܕܝܠܗ ܒܟܠܗ ܫܘܚܠܦ ܐܚܪܢܐ.
ܡܬܚܘܝܐ ܥܠ ܕܐܚܪܢܐ ܒܟܠܗ ܫܘܚܠܦ : ܐܠܐ ܚܘܫܒܐ
ܗܘ. ܕܟܠܗ ܒܟܠܗ ܫܘܚܠܦ. ܘܕܠܗܘܐ ܥܠ ܒܟܠܗ
ܫܘܚܠܦ ܘܟܠܗ ܒܟܠܗ : ܒܪܗ ܕܝܢ ܒܪܗ ܠܐ ܡܬܓܫܐ ܀ ܘܠܘܬ
ܐܚܪܢܝܬܐ ܀ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܡܝܘܬܐ. ܠܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ

¹ B ܕܐܣܟܡܐ. — ² B ܕܐܣܟܡܐ.

ܦܣܝܩܘܬܐ. ܘܡܬܚܝܒܢܝܬܐ: ܠܐ ܟܠ ܚܘܪܐ ܦܣܝܩܘܬܐ.
ܐܝܟ ܐܡܪ ܐ̄ܢܫ ܕܠܐ ܡܬܚܝܒܢܝܬܐ܂ ܡܛܠ ܕܐܝܟܢܐ ܡܬܬܐܡܪܢ
ܡܢ ܐܢܫܐ ܡܬܐܪܐ: ܐܘ ܟܠ ܟܠ ܐܘ ܟܠ ܠܐ ܟܠ܂ ܡܛܠ
ܕܝܢ ܕܟܠ ܠܐ ܟܠ ܠܐ ܡܬܐܪܐ܂ ܟܠ ܟܠܡܬܐܪܐ: ܡܟܝܠ
ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܚܘܪܐ. ܟܠ ܚܘܪܐ ܦܣܝܩܘܬܐ.
ܘܡܬܚܝܒܢܝܬܐ. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ. ܐܠܐ ܚܘܝܢܐ ܗܘܐ[1]:
ܠܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܐܬܦܢܝܬ: ܟܠ
ܒܪܢܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ. ܘܐܬܦܢܝܬ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪܐ.
ܟܠܒܪܢܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ܂ ܠܐ ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܦܣܝܩܘܬܐ.
ܗܝ ܕܠܐ ܡܚܝܠܐ ܀ ܘ ܀ ܐܠܐ ܕܝܢ ܕܦܠܓܐ [214] ܐܬܚܘܝ.
ܡܢ ܡܢܬܝܬܐ ܡܬܐܬܦܢܝܢ ܐܟܘܪܬܐ: ܘܡܢ ܟܘܠܢܝܬܐ
ܐܦܬܐܦܢܝܢ ܙܒܢܬܐ. ܐܦܬܐܦܢܝܢ ܡܢܬܝܬܐ ܡܬܚܝܒܢܝܬܐ.
ܠܝ ܙܢ ܟܡܝܘܬ ܕܦܣܝܩܘܬ: ܦܠ ܘܠܐ ܟܡܝܘܬ ܕܦܣܝܩܘܬ: ܦܠ
ܟܘ ܟܡܟܢ ܙܢ. ܘܡܬܚܘܝܐ ܚܕ ܚܕܐ ܗܦܟܬܐ. ܠܝ ܙܢ
ܟܡܝܘܬ ܕܦܣܝܩܘܬ: ܦܣܝܩܘܬ ܟܡܝܘܬ ܕܙܢ ܘܡܬܦܟܬܢ ܐܠܐ
ܕܐܙܟܠ ܕܐܦܟܢܝܛܐ[2] ܚܕܡܐ: ܦܠ ܘܠܐ ܟܡܝܘܬ ܕܦܣܝܩܘܬ
ܦܣܝܩܘܬ ܟܡܝܘܬ ܕܙܢ: ܦܠ ܟܘ ܟܡܟܢ ܙܢ. ܘܐܘܟ
ܐܬܚܠܦܬ ܀ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܚܘܪܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܦܘܦܫܐ.

[1] B répète ici : ܐܠܐ ܚܘܝܢܐ . ܕܐܘܟܝܬ ܦܣܝܩܘܬ ܟܡܟܢ ܕܟܘ . ܗܘܐ ...ܗܘܐ. — [2] B ܕܐܦܟܢܝܛܐ.

ܘܡܬܗܦܟܢܐ. ܠܐ ܟܠ ܡܚܘܝܬܐ ܗܘܦܟܐ. ܐܝܟ ܐܡܪ ܐܪܣܛ
ܕܠܐ ܡܬܗܦܟܢܐ. ܘܗܟܢ ܦܪܘܛܐܣܝܣ ܗܝ ܕܐܡܪܢܐ: ܚܕ
ܒܪܢܫܐ ܡܚܘܝܬܐ: ܘܐܡܪ. ܠܝ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܚܘܝܬܐ: ܚܕ
ܡܚܘܝܬܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܗܟܢܐ: ܚܕ ܡܚܘܝܬܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܠܐ
ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܗܘܦܟܐ. ܘܡܬܗܦܟܐ: ܠܐ ܟܠ ܡܚܘܝܬܐ ܗܘܦܟܐ.
ܘܡܫܠܡܝܢ ܐܠܗܘܢ ܐܝܠ ܕܐܪܒܥ ܕܐܣܟܝܡܐ ܦܪܝܫܐ ܀ ܐ ܀
ܐܣܟܝܡܐ[1] ܕܝܢ ܦܪܝܫܐ: ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܦܪ̈ܘܛܐܣܝܣ
ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܕܠܐ ܡܬܪ̈ܝܢ: ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܡܚܘܝܬܐ. ܚܕ ܡܚܘܝܬܐ
[215] ܗܘܦܟܐ. ܘܡܬܗܦܟܐ: ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܗܘܦܟܐ ܀ ܒ ܀
ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܕܠܐ ܡܬܪ̈ܝܢ. ܘܠܐ ܚܕ
ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܟܐܦܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܡܬܗܦܟܐ. ܘܠܐ
ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ ܀ ܓ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ ܕܠܐ
ܡܬܪ̈ܝܢ. ܡܫܠܡܢܝܬܐ. ܠܐ ܟܠ ܡܚܘܝܬܐ ܡܟܬܒܬܐ. ܠܐ ܟܠ
ܡܟܬܒܬܐ ܐܝܬ ܒܗ ܗܘܦܟܐ. ܘܡܬܗܦܟܐ. ܠܐ ܟܠ ܡܚܘܝܬܐ
ܐܝܬ ܒܗ ܗܘܦܟܐ ܀ ܐ ܀ ܕܐܣܟܝܡܐ[2] ܕܬܪܝܢ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ
ܦܪ̈ܘܛܐܣܝܣ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܕܠܐ ܡܬܪ̈ܝܢ. ܚܕ ܗܘܦܟܐ
ܚܝܘܬܐ. ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܚܝܘܬܐ. ܘܡܬܗܦܟܐ. ܚܕ ܗܘܦܟܐ
ܒܪܢܫܐ ܀ ܒ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܦܘܦܐܛܝܩܝ ܡܫܠܡܢܝܬܐ ܕܠܐ
ܡܬܪ̈ܝܢ: ܘܠܐ ܚܕ ܒܪܢܫܐ ܟܐܦܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܚܝܘܬܐ ܟܐܦܐ.

[1] B ܐܣܟܝܡܐ. — [2] B ܕܐܣܟܝܡܐ.

ܘܡܫܬܚܠܦ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܒܢܐ ܚܙܘܐܐ ܀ ܟ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ
ܐܦܘܩܛܣܛܣܝܣ ܡܢܝ̈ܢܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܢܝܢ: ܠܐ ܟܠ ܒܙܒܢܐ
ܦܬܟܘܦܐ. ܠܐ ܟܠ ܒܢܘܗܪܐ ܦܬܟܘܦܐ. ܘܡܫܬܚܠܦ: ܠܐ
ܟܠ ܒܙܒܢܐ ܒܢܘܗܪܐ ܀ ܐ ܀ ܕܐܦܬܟܘܦܐ ܕܛܠܝܐ: ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ
ܡܛܐܦܘܩܛܣܝܣ ܡܢܝ̈ܢܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܢܝܢ. ܚܕ ܡܚܙܘܐܐ
ܦܘܬܚܐ. ܚܕ ܡܚܙܘܐܐ ܒܙܒܢܐ. ܘܡܫܬܚܠܦ. [216] ܚܕ
ܦܘܬܚܐ ܒܙܒܢܐ ܀ ܒ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܦܘܩܛܣܛܣܝܣ
ܡܢܝ̈ܢܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܢܝܢ. ܘܠܐ ܚܕܐ ܒܐܦܐ ܒܙܒܢܐ. ܘܠܐ ܚܕܐ
ܒܐܦܐ ܒܢܘܗܪܐ. ܘܡܫܬܚܠܦܐ. ܘܠܐ ܚܕ ܒܙܒܢܐ ܒܢܘܗܪܐ ܀
ܟ ܀ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ ܐܦܘܩܛܣܛܣܝܣ ܡܢܝ̈ܢܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܢܝܢ. ܘܠܐ
ܟܠ ܚܙܘܐܐ ܒܙܒܢܐ. ܠܐ ܟܠ ܚܙܘܐܐ ܒܢܘܗܪܐ. ܘܡܫܬܚܠܦ.
ܠܐ ܟܠ ܒܙܒܢܐ ܒܢܘܗܪܐ ܀

ܫܠܡ ܦܘܫܩܐ ܕܫܡܐ ܕܐܬܡܛܠܡܢܐ ܕܡܫܡܫ ܠܦܪܘܫܐ
ܢܒܝܫܬܐ[1] ܀ ✠ ܀ ✠ ܀ ✠

[1] B addit ܘܫܠܡ ܡܫܘܚܬܐ.

## III. VERSION.

[173.] PAR LA GRÂCE DE NOTRE-SEIGNEUR,
JE TRANSCRIS L'EXPLICATION DU LIVRE DES *ANALYTIQUES*,
COMPOSÉE PAR PROBUS LE SAGE.

Il est sept points qu'il importe d'établir avant (l'examen de) tout ouvrage, comme nous l'avons appris dans le livre qui précède celui-ci : le but (de l'ouvrage), l'utilité, l'ordre, l'auteur, la raison du titre, la division en chapitres, le sujet auquel il se rapporte[1]. — *Le but.* Le but de ce livre est de nous exposer la doctrine touchant le syllogisme en général. Il y a en effet trois sortes de syllogismes[2]: (les syllogismes) apodictique, dialectique, sophistique[3]. . . .

[1] Cf. G. HOFFMANN, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, 1873, p. 113.

[2] Aristote énumère ces trois sortes de syllogismes, *Top.* lib. I, cap. 1. — Au début de son introduction au commentaire sur les *Premiers Analytiques*, Alexandre d'Aphrodisias rappelle lui aussi les trois modes de raisonnement : apodictique, dialectique, sophistique; mais sans dire que leur examen est le but de ce traité. Ce qui n'est d'ailleurs vrai qu'en ce sens que le traité étant consacré à l'exposé des règles, des principes et des conditions du raisonnement démonstratif, il montre par là, indirectement, ce qui distingue celui-ci des autres.

[3] Il y a ici une lacune. Comme la suite immédiate le montre, il devait être en cet endroit question, dans le texte, tout au moins d'une *division* du traité d'Aristote en trois chapitres ou parties, qu'Aristote lui-même d'ailleurs n'indique pas. Dans son traité sur les syllogismes, le philosophe syrien Sabokt parle aussi d'une division des *Premiers Analytiques* en trois sections; mais les formules qu'il donne de l'objet de ces dernières ne répondent pas à notre

Telle étant la division en chapitres, il nous faut savoir que l'ouvrage est intitulé Ἀναλυτικά, c'est-à-dire « réduction aux éléments ». L'on demande, étant donné que (l'auteur) divise son ouvrage en trois chapitres, pourquoi il passe outre au premier et à celui du milieu, pour emprunter le titre au troisième? Nous répondons : Ou bien parce qu'il s'en est occupé le plus, ou bien à cause de sa difficulté[1]. Car, dans les matières où il y a lieu à « composition » et à « réduction aux éléments », tantôt c'est l'une, tantôt c'est l'autre [174] qui est la plus difficile (à effectuer); mais lorsque les deux sont difficiles, la « réduction aux éléments » est plus difficile à faire que la « composition ». Par exemple : construire une maison est plus difficile que la détruire; séparer l'eau et le vin est plus difficile que les mélanger; (et il se trouve) en effet (que), la construction d'une maison étant difficile, et la séparation de l'eau et du vin étant difficile, la séparation de l'eau et du vin est beaucoup plus difficile à effectuer que la construction d'une maison. — *A quel sujet (le livre) se rapporte.* L'on demande à quel sujet se rapporte ce livre. Nous répondons qu'il se rapporte à la logique. Mais on demande ce

contexte. D'après celui-ci, la troisième section est censée avoir pour objet la *résolution* des syllogismes, leur *composition* étant supposée faire l'objet d'une section précédente. Magentinus expose, dans l'introduction à son commentaire *, une division qui se trouve parfaitement d'accord avec cette donnée.

[1] La même raison indiquée par Magentinus, *loc. cit.*

* *Ammonius in Porphyrii institutionem, Magentinus in l. Aristotelis de Interpretatione, Magentinus in Prima Analytica*...Lugduni 1547, p. 103.

qu'est la logique. Or donc elle est une partie de la philosophie, ou son instrument. En effet, les stoïciens[1] disent qu'elle fait partie de la philosophie; Aristote prétend qu'elle en est l'instrument; Platon est d'avis qu'elle est à la fois instrument et partie. Les stoïciens cherchent à montrer qu'elle fait partie de la philosophie à l'aide de deux objections. Voici la première objection : Tout ce dont se sert une discipline, et qui n'est en aucune façon partie d'une autre discipline, ni élément d'une partie de la discipline qui s'en sert, est de toute nécessité partie de la discipline qui s'en sert. [175] Ainsi l'astronomie se sert de la logique, celle-ci étant partie de la philosophie[2]. Que la logique ne fasse point partie d'une autre discipline, cela ils le laissent comme évident. Qu'elle ne soit pas élément d'une partie (de la philosophie), ils cherchent à le montrer ainsi : la philosophie se divise en philosophie spéculative et en pratique, qui ont toutes deux leur sujet et leur fin; de cette manière : de même que la médecine a pour sujet les corps des hommes et pour fin la santé, — tout son soin en effet consiste à procurer ou à conserver la santé dans les corps humains; — de même la philosophie spéculative a pour sujet toutes choses

[1] Une note marginale en arabe porte : les partisans d'Aristote (!), parce qu'ils se livraient à l'étude dans le portique (la *σἸοα*), (s'appelaient) les stoïciens = les partisans de la *σἸοα*.

[2] Les stoïciens sont censés montrer par cet exemple qu'une science comme l'astronomie peut avoir pour auxiliaire une science appartenant à un autre domaine, comme la logique qui, d'après eux, fait partie de la philosophie.

qui soient, et pour fin la science vraie de ces choses; la philosophie pratique a pour sujet les âmes des hommes et pour fin leur embellissement. Or la spéculative et la pratique se servent pareillement de la logique et celle-ci ne fait partie d'aucune des deux; elle n'est donc point un élément d'une partie de la philosophie. Nous leur répondons: Votre disjonctive est incomplète. Il vous fallait dire : « Tout ce [176] dont se sert une discipline, et qui n'est point partie d'une autre discipline, ni élément d'une partie, « ni instrument » de la discipline en question, en fait partie. » La médecine en effet se sert du scalpel qui ne fait point partie d'une autre discipline et n'est pas un élément d'une partie à elle; et pourtant il n'est point une partie de la médecine. Votre disjonctive ne tient donc pas debout. Ils composent leur seconde objection de la manière suivante : tout ce qu'une discipline a pour objet d'expliquer[1] en fait partie. Nous répondons que cette équivoque ne tient pas non plus; la médecine, comme il vient d'être dit, s'occupe de l'explication du scalpel, qui pourtant n'en fait point partie. Aristote cherche à montrer que la logique est l'instrument de la philosophie; de cette manière : tout ce dont se sert une discipline et qui est ordonné en vue de celle-ci, est nécessairement inférieur à la discipline qui s'en sert; c'est ainsi que l'art de l'équitation a à son service la fabrication

[1] ܡܬܥܢܝܢܘܬܐ. Le v. ܐܬܥܢܝ a le sens de *traiter, exposer, expliquer* un sujet, d'après *Al-Lobab* de Cardahi (Beyrouth, 1887), II, p. 228 *b*.

des freins [1]. Puis donc que la grammaire et la rhétorique et d'autres disciplines de ce genre se servent de la logique, qui est aussi [177] ordonnée en vue d'elles; il se trouverait une partie de la philosophie inférieure à la grammaire et à la rhétorique, ce qui est absurde. Platon dit que (la logique) est à la fois instrument et partie (de la philosophie) : instrument, quand nous considérons les règles en tant que règles, comme (celle suivant laquelle) de deux affirmatives universelles suit une affirmative universelle; partie, quand nous étudions l'universel et le particulier au point de vue de ce qu'ils ont de commun, et au point de vue de ce qui les distingue [2], la philosophie étant seule à connaître de ces questions. En effet, elle ne connaît pas seulement les choses (en elles-mêmes), mais encore le rapport de convenance ou de différence qu'elles ont entre elles. Il n'est d'ailleurs point absurde que la mère de toutes les disciplines soit auteur d'un instrument à son propre usage et à l'usage des autres disciplines, en vue de leur constitution et de leur conservation. Nous avons dit ce qu'il nous fallait dire avant ce livre. *Fin de la préface du commentaire, exposant la raison du livre des « Analytiques ».*

[1] L'exemple se trouve aussi chez Alexandre*. Les considérations de notre auteur se trouvent d'ailleurs sans aucun doute en rapport au moins indirect avec la préface de cet interprète à son commentaire sur les *Premiers Analytiques.*

[2] Ce qui est censé faire aussi l'objet de la logique.

* Alexandri Aphrodisiensis *in priora resolutoria.....explanatio;* Ven., 1542, p. 6 (*initio*).

ESPÈCES DU SYLLOGISME :

| (syllogisme) apodictique : | dialectique : | sophistique : |
| --- | --- | --- |
| celui-ci dit toujours vrai. | celui-ci dit vrai le plus souvent. | celui-ci dit faux le plus souvent. |

[178] Autre exposé du syllogisme, au point de vue du sujet de la connaissance, de la connaissance et de la chose connue :

Les facultés cognoscitives sont[1] :
- l'intelligence, qui n'a pas besoin de connaître par syllogisme.
- la raison, qui fait le syllogisme apodictique.
- la puissance de conjecture, qui fait le syllogisme dialectique.
- le sens, l'imagination, qui font le syllogisme sophistique.

Toute connaissance
- est ou bien solidement établie; c'est celle qui fait le syllogisme apodictique,
- ou difficile à défaire; c'est celle qui fait le syllogisme dialectique,
- ou facile à défaire; c'est celle qui fait le syllogisme sophistique.

Toute chose quelconque
- est ou bien nécessaire; et elle donne lieu au syllogisme apodictique,
- ou bien possible; et elle donne lieu au syllogisme dialectique,
- ou bien impossible; et elle donne lieu au syllogisme sophistique.

[179] *Reprise de l'interprétation du livre des « Ana-*

[1] L'auteur énumère cinq « facultés cognoscitives » comme Ammonius[a] : *νοῦς, διάνοια, δόξα, Φαντασία, αἴσθησις.*

[a] *Ὑπόμνημα ἐις το Περὶ Ἑρμηνείας Ἀριστοτελους*; Ven., 1503, fol. A 2 *b*.

*lytiques* ». Venons-en donc au corps du livre. Il nous faut savoir que, dès l'abord, (l'auteur) veut nous faire connaître le but du livre, et l'énumération de neuf points se rapportant au but, et ce que c'est que la proposition. Il dit donc que son but est (de traiter) du syllogisme apodictique. L'on demande, vu qu'il dit lui-même qu'il a pour but de traiter du syllogisme apodictique, comment nous disons que son but est de traiter du syllogisme en général[1]. Nous répondons : De même que le scalpel a pour premier but de faire sortir le sang et pour but ultérieur de procurer la santé, de même le but premier de l'auteur est de traiter du syllogisme en général, tandis que son but ultérieur est de traiter du syllogisme apodictique. L'énumération des neuf points dont il a été question est la suivante : La notion de la proposition, celle du terme et celle du syllogisme. . . C'est à bon droit que l'auteur se livre à cet examen : [180] la proposition fait l'objet de l'enquête comme étant l'élément du syllogisme; le terme, comme étant l'élément de la proposition; le syllogisme, comme étant le sujet dont l'étude est le but (du livre). Les six points qui restent sont : ce qu'on entend par syllogisme parfait et imparfait; universel et non universel (?); se disant de tout et de nul (?)[2].

[1] Voir le commencement du traité de Probus et notre note 2, p. 123. — Aristote[a] : *Πρῶτον εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς.*

[2] Aristote, *loc. cit.* : *Εἶτα διορίσαι τί ἐστι πρότασις καὶ τί ὅρος*

[a] *Edit.* Didot, *Pr. Analytica*, lib. I, cap. 1, 1.



IMPRIMERIE NATIONALE.

On élève un doute touchant la question de savoir pourquoi il met en premier lieu la proposition, puis le terme, et puis le syllogisme; pourquoi il ne commence point par ce qui est simple, pour en venir ensuite à ce qui est composé; ou bien pourquoi, ayant commencé par ce qui est composé, il n'achève d'abord ce qui a rapport au composé, pour en venir ensuite à ce qui est simple? A ce doute nous répondons par trois solutions; tout d'abord qu'il s'est servi du nom de « terme » en un sens étranger, pour désigner l'élément de l'élément du syllogisme. Non point que [181] ce nom de « terme » soit un nom étranger, mais lui le premier l'a employé en un sens étranger, de la manière indiquée. C'est pourquoi il ne l'a pas mis en premier lieu. Nous répondons secondement que le nom de « terme » (ܬܚܘܡܐ, ὅρος) est équivoque, se disant de choses multiples. On appelle en effet de ce nom (ܬܚܘܡܐ) la définition d'une chose suivant sa nature; ainsi que la séparation des terres, les extrémités et les limites des figures; et il ne convenait point qu'il débutât par un nom équivoque. Nous répondons en troisième lieu que l'auteur, pour traiter

*καὶ τί συλλογισμός, καὶ ποῖος τέλειος, καὶ ποῖος ἀτελής, μετὰ δὲ ταῦτα τὶ τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τόδε τῷδε, καὶ τί λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς ἢ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι.* — « .....quid sit protasis...et posthæc *quid sit esse et non esse in toto aliquid alicui et quid dicimus prædicari de omni vel de nullo...* ». Ces mots sont représentés dans le texte syriaque en cet endroit par : ܘܣܝܡ ܒܟܠܗ ܘܣܝܡ ܠܐ ܒܟܠܗ ܘܣܝܡ ܠܟܠ ܠܟܠ ܘܣܝܡ ܠܐ ܠܟܠ ܚܕ., ce qui n'a, au mieux, qu'un rapport très éloigné avec l'original grec. Plus loin (p. [195] et suiv.), la formule revient, et cette fois notre commentaire en donne une traduction plus exacte.

du terme, a besoin (de la notion) de la proposition, de même que nous avons besoin (de la notion) d'animal quand nous exposons la définition de l'homme; pour cette raison, il mentionne la proposition avant le terme. Un autre doute que l'on formule, c'est que, en amateur de la concision, il n'eût point dû parler des mêmes choses à plusieurs reprises; alors en effet que dans les *Catégories* et dans le *Peri Herménéias* il a déjà exposé la doctrine touchant les mots simples, il l'expose de nouveau en cet endroit. Nous répondons que, dans les *Catégories*, [182] il ne les prend pas comme éléments, mais seulement comme des appellations simples; dans le *Peri Herménéias*, il les considère comme éléments de l'affirmation et de la négation, c'est pourquoi il y donne le nom de *φάσις* au nom et au verbe[1]. Mais ici il considère tant le nom que le verbe comme élément de l'élément du syllogisme.

La proposition se définit : « Une énonciation affirmative ou négative (par laquelle on dit) une chose touchant une (autre) chose; qu'elle soit universelle, ou particulière, ou indéfinie[2]. » On blâme (cette définition) comme défectueuse tant pour la qualité que

[1] Le nom ou le verbe séparément ne sont qu'une *φάσις*, non pas une *ἀπόφανσις*; Aristote : *Τὸ μὲν οὖν ὄνομα, ἢ ῥῆμα, φάσις ἔστω μόνον...* (*Peri Herm.*, V, 5).

[2] Aristote : *Πρότασις μὲν οὖν ἐστι λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος. Οὗτος δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος* (*Pr. Anal.*, lib. I, cap. 1, 2). La proposition *non définie* est celle dont le sujet est négatif, *de manière à n'être ni universel, ni particulier* (ex. *non homo ambulat*).

pour la quantité; la qualité ferait défaut, parce que disant :« . . . (par laquelle on dit) une chose touchant une (autre) chose », il n'a pas ajouté : « (ou par laquelle on sépare) une chose d'une (autre) chose », ce qui est propre à la négation[1]. Nous répondons premièrement qu'il a fait mention de la négation en disant : « (une énonciation. . . . . ) négative »; secondement que les mots : « (par laquelle on dit) une chose touchant une (autre) chose » s'appliquent en commun à l'affirmation et à la négation. En effet, celui qui dit : « Socrate se promène », et celui qui dit: « Socrate ne se promène pas », disent tous les deux (quelque chose) touchant Socrate, qu'il se promène ou qu'il ne se promène pas. La quantité [183] ferait défaut en ce que, disant : « qu'elle soit universelle ou particulière, ou indéfinie », il aurait convenu qu'il parlât aussi de la distributive. Nous répondons que peut-être dans la mention de la particulière, il a impliqué la distributive; ou bien, ce qu'il est vrai de dire, qu'il n'a pas mentionné la distributive parce que les philosophes ne s'occupent que de ce qui a une portée commune; en effet, les énonciations particulières aussi ont une portée commune en quelque manière; car (les termes) « quelque » et « pas tout » se disent en commun de l'homme, du bœuf et du cheval.

Il nous apprend à présent ce qui distingue le syllogisme apodictique du syllogisme dialectique; et il

[1] Aristote, *Peri Herm.*, cap. VI, *init.*

dit qu'il s'en distingue par l'usage et par la fin[1]; par l'usage, vu que le syllogisme apodictique prend (comme principes) les notions communes, ou ce qui se connaît par déduction des notions communes[2], pour raisonner; tandis que le syllogisme dialectique, après une question posée, prend l'un des membres de l'alternative contradictoire et raisonne dans ces conditions; par la fin, vu que le syllogisme apodictique dit toujours vrai, tandis que le syllogisme dialectique ne dit pas vrai toujours. On demande pourquoi [184] il n'établit pas la différence entre le syllogisme sophistique et le syllogisme apodictique, comme il l'établit entre les syllogismes dialectique et apodictique? Nous répondons que du syllogisme sophistique à l'apodictique la distance est grande, et que la différence en est évidente pour tout le monde; l'art consiste en effet, de même qu'à montrer ce qu'il y a de commun entre les choses très éloignées les unes des autres, de même à montrer la différence entre celles qui sont très rapprochées[3].

Après avoir exposé la doctrine touchant la propo-

[1] Aristote rappelle seulement, et très sommairement, en cet endroit (I *Anal.*, I, cap. I) la différence entre les *propositions* démonstrative et dialectique. De la différence en question entre les syllogismes, laquelle dérive de la précédente, il parle *Top.*, lib. I, cap. I, où il s'agit d'ailleurs aussi du syllogisme sophistique.

[2] Sur les principes qu'il appelle communs, voir Aristote II *Anal.*, lib. I, cap. XI. La démonstration doit partir, suivant la terminologie d'Aristote, des principes *premiers* ou de ceux qui sont connus moyennant les premiers (II *Anal.*, lib. I, cap. IX, 5; *Top.*, lib. I, cap. I, 4).

[3] Voir une observation analogue chez Aristote, *Top.* lib. III, cap. I, 2. — (cf. plus haut, note 1).

sition, il veut nous apprendre ce qu'est le *terme;* et il dit : « J'appelle « terme » ce en quoi se résout la proposition, de cette manière : ce qui est prédicat et ce à quoi s'applique le prédicat, soit qu'on joigne, soit qu'on sépare l'être ou le non-être[1] ». La circonstance, qu'il dit : « j'appelle », montre que, bien qu'il ne soit pas l'auteur de ce nom de terme, lui en premier lieu s'en est servi pour désigner l'élément de la proposition[2].

Il a fait cela à l'imitation des géomètres. Car comme il désignait les syllogismes sous le nom de figures, il était juste qu'à leurs extrémités et limites [185] il donnât le nom de « termes ». Eux aussi en effet, ils appellent « termes » les limites des figures. Ainsi Euclide dit : « J'appelle « figure » ce qui est circonscrit par un seul ou par plusieurs termes ». Il emprunte d'ailleurs ce nom de « terme » aux limites qui terminent les terres (*litt.* : aux termes des terres); de même, en effet, que les « termes » sont les limites des terres, de

[1] *Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, ἢ προστιθεμένου, ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (Aristote, I *Anal.*, lib. I, cap. 1). Dans notre texte syriaque, il faut lire sans doute ܕܗܘܐ ܡܣܬܝܟܢܐ au lieu de ܗܘܐ ܕܡܣܬܝܟܢܐ.

[2] Alexandre fait la même remarque, *in l.* — Magentinus attribue l'introduction du nom (*ὅρος*) lui-même à Aristote; mais il doit sans aucun doute être compris au sens de la remarque d'Alexandre. L'insistance de notre commentaire à distinguer, au point de vue de cette question d'origine, le nom lui-même du sens nouveau que lui donna Aristote (p. [180] et suiv., et ici) n'aurait-elle pas pour objet de mettre en garde contre une confusion qui se commettait, au moins dans la manière de parler?

même ici ces « termes » sont des limites, et il ne se trouve rien à prendre au delà. Car le syllogisme composé se résout en (syllogisme) simple; le syllogisme simple se résout en proposition(s), et la proposition en termes; on ne peut résoudre le terme en quelque (élément) ultérieur, bien que les grammairiens soumettent la parole (τὴν λέξιν) à des divisions, à raison de la difficulté du discours écrit; les philosophes en effet s'occupent des notions des choses et non pas du discours écrit[1]. Quant aux mots : « soit qu'on joigne, soit qu'on sépare l'être ou le non-être », Alexandre dit que par là il signifie l'affirmation et la négation. L'on objecte que cela n'est pas vrai; car, s'il avait voulu [186] signifier cela, il lui aurait suffi de dire: « par l'adjonction de l'être ou du non-être », l'adjonction de l'être faisant l'affirmation, celle du non-être faisant la négation; comme (lorsqu'on dit) : « Socrate est philosophe, Socrate n'est pas philosophe ». On leur répond[2] qu'Alexandre a raison[3]. Quand on

[1] Dans son traité sur les syllogismes, Sabokt remarque, à la même occasion, que le terme à la vérité se résout en *syllabes;* mais, dit-il, celles-ci n'ont aucune signification, alors que les philosophes ne s'occupent que de ce qui a une signification. C'est sans doute aussi de l'analyse du mot en syllabes que Probus veut parler en cet endroit.

[2] Le syriaque a ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘ; il faut lire sans doute ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘܢ.

[3] La copule *est*, dit Alexandre, n'est pas un terme dans la proposition. Celle-ci ne comprend que deux termes : le sujet et le prédicat. La copule, affirmative ou négative, n'est qu'une apposition signifiant l'union ou la séparation des deux termes, Telle est la portée qu'il faudrait attribuer, dans la définition du « terme », aux mots: *ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι* (voir plus haut note 1, p. 134). Cependant, poursuit le commentateur, Aristote

ajoute l'être ou le non-être, il y a l'affirmation ou la négation comprenant le troisième membre co-attribut[1]; quand on sépare (l'être ou le non-être), il y a l'affirmation et la négation transpositives[2]; p. ex. : Socrate est non-juste; Socrate n'est pas non-juste. Par cela en effet que l'on dit : Socrate est non-juste, on sépare de lui qu'il soit juste; dans l'autre cas on

eût peut-être mieux fait de dire simplement : *ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι;* il a ajouté *καὶ μὴ εἶναι* pour indiquer *comment* se faisait la séparation des deux termes, à savoir par la construction négative de la copule; ou bien encore pour laisser entendre qu'en décomposant la proposition en ses termes, on pouvait ajouter ou retrancher à loisir la copule affirmative ou négative.

[1] Voir plus loin, note 1, p. 137.

[2] Ceci, comme on peut le voir par la note 3, p. 135, n'est pas *l'exposé* de l'interprétation d'Alexandre. L'affirmation ou la négation de *transposition* dont il est question dans notre texte, sont celles qui se répondent comme contradictoires avec un prédicat négatif (cf. Aristote *Peri. Herm.*, cap. x). Dans son commentaire sur le *Peri Herm.* (éd. cit. fol. E 4), Ammonius rapporte que Théophraste le premier leur appliqua la dénomination d'affirmation et de négation *transpositives* (*ἐκ μεταθέσεως*), parce qu'elles se présentent en ordre transposé vis-à-vis des propositions simples, c'est-à-dire à prédicat simple ou positif : à une affirmation simple répond une négation à prédicat négatif; à une négation simple répond une affirmation à prédicat négatif; p. ex. :

| | |
|---|---|
| Homo est justus. | Homo non est justus. |
| *Homo non est non justus.* | *Homo est non justus.* |

Ainsi, d'après l'explication qui semble attribuée dans notre texte aux défenseurs de l'opinion d'Alexandre, en disant : *ἢ προστιθεμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι* Aristote aurait eu en vue, d'une manière générale, les propositions formées à l'aide de la copule affirmative ou négative (voir note suivante); en disant : *ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, il aurait songé plus spécialement aux propositions à prédicat négatif, dans lesquelles il y a toujours division ou séparation soit de l'être, soit du non-être, d'avec le sujet.

sépare de lui la note contraire. D'autres expliquent autrement la parole en question et disent qu'il (Aristote) s'est exprimé ainsi par amour de la concision. En effet, comme il y a deux couples de contraires, à savoir l'addition [187] et la soustraction d'un côté, la composition et la division de l'autre, il suffisait que de chaque couple il prît un des membres contraires, puisque par l'un il amenait (implicitement) l'autre; en parlant de l'addition, il amenait aussi la soustraction; en parlant de la division, il amenait la composition, c'est-à-dire l'union. Or dans l'exposé que nous venons de faire, toutes les propositions sont comprises. Car, par l'addition de l'être et (par l'addition) du non-être, naissent les propositions comprenant le troisième membre co-attribut; par la soustraction de l'être et (celle) du non-être, naissent les propositions constituées par le sujet et le prédicat seulement[1]. D'autre part, par la composition de l'être et du non-être, naissent les propositions transpositives, aussi bien celles que nous avons appelées[2]

[1] Voir Probus, *in Peri Herm.* (*ap.* Hoffmann, *loc. cit.*, p. 94). Il est des propositions composées du sujet et du prédicat seulement; ex. : *Socrates ambulat* (de celles-ci il n'est tenu aucun compte spécial dans l'explication précédente, note 2, p. 136); d'autres dans lesquelles la copule est exprimée, comme *Socrates est homo*. Ces dernières (dans lesquelles la copule est le troisième membre co-attribut, *τρίτον προσκατηγορουμένον*, Aristote, *Peri Herm.*, cap. x) seraient visées formellement dans la définition par l'élément : *ἢ προστιθεμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι;* les premières y seraient implicitement comprises par corrélation avec les secondes.

[2] Dans le commentaire sur le *Peri Herm*, cf. Hoffmann, *loc. cit.*, p. 68, l. 5 et suiv.

modales : « (Socrate est utilement non-pervers), Socrate n'est pas utilement non-pervers », que les transpositives non-modales; enfin par la division de l'être et du non-être, naissent les propositions simples modales[1]. Il en est qui définissent autrement la nature

[1] L'autre membre (voir note 1, p. 137) de la définition aristotélicienne : *ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι,* s'appliquerait ainsi à deux nouveaux groupes de propositions : celles dans lesquelles il y a *division* de l'être et du non-être, et celles-là seraient formellement visées; puis celles dans lesquelles il y a *composition* de l'être et du non-être et qui seraient implicitement comprises dans le membre en question de la définition par corrélation avec les précédentes. Il est étrange que notre auteur, d'après le texte syriaque en son état actuel, commence par expliquer ce qu'il entend par les propositions où il y a *composition;* ce seraient les propositions transpositives dont il a été question plus haut (note 2, p. 136). Nous n'avons pu trouver dans les commentaires que nous avons sous la main des éclaircissements sur la manière dont il faudrait entendre cette composition dans les propositions transpositives. Celles-ci sont-elles envisagées comme *composées,* par opposition aux propositions à prédicat positif qui sont appelées *simples?* (Voir Ammonius, *loc. cit.*) Ou bien la composition s'entend-elle de l'association (affirmative ou négative) du sujet comme *être* avec le prédicat négatif comme *non-être ?* Les propositions dans lesquelles il y a *division* de l'être et du non-être seraient, d'après notre texte, les propositions simples modales; peut-être parce que le mode ajouté équivaut à un dédoublement de l'affirmation ou de la négation? Ex. : *Socrates necessario est homo = necesse est Socratem esse hominem.*

Mais il y aurait plutôt là une raison de dire que, dans les propositions *modales* simples (= non transpositives) il y a « composition »; ce qui serait aussi plus conforme au langage des commentateurs. On comprendrait mieux également, au point de vue du contexte, la nation de « division » comme s'appliquant aux propositions transpositives, dans lesquelles, suivant l'opinion alléguée plus haut par l'auteur, il y a toujours division : « Par cela que l'on dit : « Socrate c'est non-juste », on sépare de lui qu'il soit juste; dans l'autre cas, on sépare de lui la note contraire. » N'y aurait-il pas eu dans notre

du terme (?)[1] et disent : « Le terme est ce sans quoi il n'y a point de proposition ». Certes, ils ont raison de dire que sans le terme il n'y a point de proposition; mais cette note ne nous suffit point [188] à définir le terme. De même qu'il ne suffit point de dire que la définition de l'homme est « animal », une notion sans laquelle la définition de l'homme est impossible (la note d'animal ne te suffit pas en effet pour poser l'homme); de même les termes, lesquels se prendraient de la même manière, ne nous suffiraient pas à poser la proposition; il faut en effet que l'un tienne le rang de sujet, l'autre celui de prédicat. Ainsi donc il faut dire[2] qu'(Aris-

texte interversion des termes ܡܢ ܡܬܪܟܒ et ܡܢ ܕܝܢ ܡܬܦܠܓ, si bien que l'auteur aurait, en réalité, commencé par expliquer quelles sont les propositions où il y a « division » de l'être ou du non-être, à savoir les propositions transpositives, modales ou non; pour en venir ensuite à celles dans lesquelles il y a « composition », à savoir les propositions modales simples? Nous le répétons, il était plus logique de commencer par les propositions auxquelles s'applique la notion de « division », puisque celles-ci sont censées explicitement visées par le membre de la définition : ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. L'interversion pourrait avoir été favorisée par la circonstance qu'il semblait y avoir contradiction à appliquer la notion de composition à des propositions appelées « simples ».

[1] ܗ̇ܘ ܠܡܣܘܡܘܬܐ nous paraît inintelligible et fautif. L'auteur introduit une nouvelle *définition du « terme »*, qu'il discute et rejette. Il faut lire sans doute ܠܡܣܘܡܐ, ou plutôt ܠܡܣܘܡܘܬܐ qui figure chez Brockelmann (*Lex. Syr.*) avec la même signification (*finis*) que ܣܘܡܐ, et qui peut avoir été employé aussi au sens de *terme*. L'auteur montre que la nouvelle définition du Terme n'offre pas un moyen acceptable d'éviter les difficultés de la définition d'Aristote.

[2] L'auteur indique enfin sa propre manière de voir. A son avis les deux membres de l'alternative *ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, s'appliquent respectivement aux propositions

tote), par les mots : « soit qu'on joigne l'être et le non-être », signifie toute proposition comprenant le troisième membre co-attribut; et par les mots : « soit qu'on sépare... », signifie toute proposition ne renfermant point (l'expression) d'être et de non-être.

Après avoir parlé de la proposition et du terme, il entreprend de nous donner la doctrine touchant le syllogisme, et il dit : « Le syllogisme est une énonciation telle que, certaines choses y étant posées, quelque autre chose que les choses posées en résulte nécessairement, par là-même qu'elles sont (posées)[1]. » Il dit « posées » pour « énoncées » et par-là il distingue le syllogisme de la proposition[2] [189]. Car bien que la proposition soit une énonciation, et bien qu'il y soit posé certaines choses, à savoir les termes, cependant ces choses ne sont pas des énoncés, parce que (d'elles-mêmes) elles ne signifient ni vérité ni erreur. On dit : pourquoi parle-t-il de « choses énoncées » et non pas de « chose énoncée »? Nous répondons : Pour distinguer son syllogisme à lui de celui des orateurs et du syllogisme hypothétique. Les orateurs, en effet, se contentent d'exprimer une seule position, et aussitôt ils font leur syllogisme[3],

qui ont la copule explicite, soit affirmative, soit négative, et à celles qui ne l'ont pas. Voir note 1, p. 137.

[1] I *Anal.*, *l.c.* *Συλλογισμὸς δέ ἐσὶι λόγος ἐν ᾧ τιθέντων τινῶν ἕτερον τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμϐαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*

[2] Pour que cette observation ait un sens, il faut supposer que l'auteur s'en rapporte à l'exposé d'Aristote lui-même dans l'ensemble de son traité sur les syllogismes.

[3] Sur l'*enthymème* comme forme du raisonnement propre aux

par exemple: Eschine[1], disent-ils, a reçu des biens de Philippe; donc il est un traître; — un tel est très soigneux de sa personne, donc il est adultère[2]. Ils font cela, ou bien sous prétexte qu'à l'accusation comme à la défense, l'espace leur fait défaut pour s'étendre trop longuement, ce qui les oblige à la concision dans le discours; ou bien parce qu'ils ne cherchent pas à montrer qu'ils s'appliquent à raisonner, afin de n'être point suspects de vaincre par l'artifice des paroles ou par la ruse, et non grâce à la vérité de leur cause ou comme prôneurs de la justice; (ils en usent encore ainsi) pour la raison qu'il ne leur convient point de dire ce qui est universellement connu[3] [190]; ou, ce qui est plus vrai, qu'il ne leur convient point (d'exprimer) ce qui s'énonce en termes universels, parce qu'ils ont leur point faible dans la prémisse majeure, la réfutation de ce qui s'énonce

orateurs, voir Aristote, notamment *Rhet.*, lib. I, cap. 2 : Καλῶ δ'ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν, παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν. Puis *Rhet.*, lib. II, cap. 1, 20, 22 et seq.

[1] ܕܣܟܝܢܣ = ܕ + ܣܟܝܢܣ = Aischines? Le *âlaf* après le ܕ pourrait avoir été omis par un copiste qui n'y aurait vu qu'un signe de prolongation. Mais il est plus probable que la particule ܕ ne doit pas entrer en considération et que Probus lui-même aura lu dans son original grec Δισχινης pour Αισχινης. L'exemple renfermerait une allusion à l'accusation de *dorodochie* élevée par Démosthène contre Eschine.

[2] Cet exemple est pareillement emprunté à un auteur grec. Il se trouve déjà chez Aristote *Rhet.*, lib. II, cap. 24 : Καὶ ἐπει καλλωπιστὴς καὶ νύκτωρ πλανᾶται, μοιχός.

[3] Voir pour cette raison Aristote, *Rhet.*, lib. I, cap. II, § 13. — A la différence d'Aristote, notre auteur semble n'apprécier qu'ironiquement l'usage des orateurs.

en termes universels étant trop manifeste. Ils ne peuvent dire en effet que « quiconque a reçu des biens de Philippe est un traître »; ni que « tout homme soigneux de sa personne est un adultère ». — D'autre part, il distingue son syllogisme à lui des syllogismes hypothétiques, en ce que ceux-ci, à concéder qu'ils contiennent quelque énoncé, n'en prennent cependant qu'un seul; par exemple : Si le soleil est au-dessus de l'horizon, il fait jour. Ainsi, on ne prend qu'un seul énoncé et l'on raisonne dans ces conditions; on dit en effet : Si le soleil est au-dessus de l'horizon, il fait jour[1].

« . . . Quelque autre chose en résulte par cela même qu'elles sont (posées). » — Les mots « quelque autre chose », (il les emploie, premièrement) pour distinguer (son syllogisme) du syllogisme qui reproduit les mêmes propos, p. ex. : Si le soleil est au-dessus de l'horizon, il fait jour; et, s'il fait jour, le soleil est au-dessus de l'horizon. Secondement, parce que les prémisses sont [191] comme la matière, la conclusion comme la forme. Troisièmement, parce que les prémisses sont en vue d'autre chose, tandis que la conclusion est pour elle-même; car c'est en vue de la conclusion que les prémisses

[1] Alexandre expose au contraire qu'il n'y a aucun raisonnement dans un propos de ce genre (*loc. cit.*, p. 13). — Probus semble faire une réserve touchant le point de savoir si le soi-disant raisonnement hypothétique renferme un « énoncé » (ܡܬܐܡܪܢܘܬܐ *praedicatio*); il n'y est en effet rien énoncé d'une manière absolue. Nous croyons pouvoir traduire les mots . . . . . ܩܡ ܢܗܘܐ par : *à concéder qu'il y ait...*

se prennent. Quatrièmement parce que les prémisses sont des positions énoncées, tandis que la conclusion est l'objet de la question[1]. — « Quelque autre chose en résulte nécessairement ». Il importe de savoir que tout ce qui se démontre, se démontre ou bien par la conséquence, c'est-à-dire en vertu de la règle; ou bien de par la nature des choses, ou bien moyennant les deux conditions réunies. P. ex. : Tout homme est une pierre, toute pierre est une substance, (donc) tout homme est une substance. Cette démonstration se fait en vertu de la règle qui dit que de deux affirmatives universelles, suit une affirmative universelle; mais suivant la nature des choses, il ne se conclut rien (de ce raisonnement), à cause de l'erreur qu'il renferme. Une conclusion peut être inférée de par la nature des choses : p. ex. : Socrate est (un être) raisonnable; quelque être raisonnable est mortel; donc Socrate est mortel. Nous disons donc que ceci se démontre de par la nature des choses, et non pas par la règle; parce que d'un côté c'est la vérité (qui est énoncée dans les propositions en question; mais, d'autre part, de)[2] prémisses exclusivement [192] particulières, il ne suit point de conclusion néces-

[1] Pour la terminologie suivant laquelle la conclusion s'appelle *question*, cf. Alexandre, *loc. cit.*, p. 27.

[2] ܡܛܠ ܕܩܕ̈ܡܝܬܐ ܡܢ ... ܡܣܩܢܘ̈ܬܐ ܐܝܟ ܕܟܠܗܘܢ... La phrase est mutilée. L'omission a été occasionnée par la ressemblance entre les particules ܡܢ et ܐܝܟ dont la première venait immédiatement après ܕܩܕ̈ܡܝܬܐ, la seconde immédiatement avant ܡܣܩܢܘ̈ܬܐ. Le cod. B rattache la particule conservée au second membre et lit : ܡܛܠ ܕܩܕܡܝܬܐ ... ܐܝܟ ܡܣܩܢܘܬܐ ܕܐܝܟ. Le sens n'est pas douteux.

saire, comme nous l'exposerons. (On peut enfin faire la démonstration) moyennant les deux (conditions) réunies : p. ex. : tout homme est un animal, or tout animal est une substance, donc tout homme est une substance. Ici la prescription de la règle est observée, et la nature des choses se trouve vérifiée de même. (Il importe de savoir) en second lieu que tout argument apodictique quelconque procède de termes également universels, ou bien de termes plus universels; mais ne procède point de termes d'une extension plus restreinte. De termes également universels, il procède; p. ex. : Tout homme est capable de rire; or tout être capable de rire est doué d'intelligence et de connaissance; donc tout homme est doué d'intelligence et de connaissance. De termes plus universels, il procède (aussi) : Tout homme est un animal, or tout animal est une substance, donc tout homme est une substance[1]. Si quelqu'un veut démontrer le particulier par le particulier, — p. ex. : un tel qui s'est promené la nuit a été reconnu voleur; donc toi aussi qui t'es promené la nuit, tu es un voleur; — ce n'est point là un argument apodictique, mais (ce procédé) s'appelle [193] « exemple »[2]. De

[1] Dans le premier exemple le terme moyen ܓܚܘܟܐ *risibilis* est d'extension égale au sujet de la conclusion *homo;* dans le second exemple le terme moyen *animal* est d'extension plus grande que le sujet de la conclusion *homo*. Ainsi se vérifie la règle énoncée par l'auteur. — Les mêmes exemples pour les propositions à prédicat d'extension égale ou supérieure à celle du sujet chez Alexandre, *loc. cit.*, p. 17.

[2] Παράδειγμα. Cf. Aristote, I *Anal.*, lib. II, cap. 26; *Rhet.*, lib. I, cap. 2 (plus haut, note 3, p. 140), lib. II, cap. 20.

même si quelqu'un démontre l'universel par le particulier, — p. ex. : Puisque Pythagore le philosophe et Socrate le philosophe et tel et tel philosophe ont été mis à mort, donc tous les philosophes sont mis à mort; ou bien : Puisque le bœuf et l'âne et le chameau quand ils mangent, font mouvoir la mâchoire inférieure; donc tout animal, quand il mange, fait mouvoir la mâchoire inférieure[1], — un pareil procédé d'argumentation s'appelle « induction » (*ἐπαγωγή*)[2], et non pas démonstration. — « Par cela même qu'elles sont (posées) », dit-il; car il ne peut y avoir de conclusion qui ait besoin d'un terme en dehors de ceux qui sont posés; p. ex. : Tout homme est raisonnable; tout être raisonnable est un animal; donc tout homme est un animal. Mais si tu dis : Tout homme est raisonnable, tout être raisonnable est un animal, donc tout homme est une substance; cette conclusion ne se tire point de ce qui est posé, mais elle a besoin d'un autre terme qui soit repris dans les prémisses; et ainsi il y aura lieu de l'inférer.

Or il faut savoir que les Pyrrhonéens s'élèvent contre lui et disent : Si c'est par le syllogisme qu'a lieu toute démonstration et (toute) possibilité d'arriver à [194] l'objet mis en question, voici ce que

[1] Même exemple chez Alexandre (*loc. cit.*, p. 26) qui nomme : l'homme, le cheval, le chien, le bœuf et la brebis. Magentinus le propose en nommant le cheval, le bœuf et le lion (*loc.* et *ed. cit.*, p. 108).

[2] Voir Aristote, p. e. I *Anal.*, lib. II, cap. 25; *Rhet.*, lib. I, cap. 2 (plus haut, note 30), etc.

nous vous demandons : étant donné ce syllogisme (par lequel on prétend établir le principe énoncé), on démontre qu'il possède cette efficacité ou on ne le démontre pas. Si on ne le démontre pas, vous n'arrivez pas à savoir qu'il la possède; si on le démontre, il faudra qu'on le démontre par un autre syllogisme; pour ce syllogisme-ci encore, on démontre sa valeur ou on ne la démontre pas; et les mêmes (objections) se reproduisent; ce qui s'étend à l'infini. A notre tour, en rétorquant leur doute contre eux-mêmes, nous répondons tout d'abord : vous démontrez ce que vous affirmez ou vous ne le démontrez pas; si vous ne le démontrez pas, vous ne vous rendez pas vous-mêmes dignes de crédit; si vous le démontrez, il faut que vous le démontriez par une démonstration nouvelle, et cette démonstration-ci de rechef par une démonstration nouvelle, ce qui s'étend à l'infini. Nous répondons ensuite : (le syllogisme) [1] qui établit en général la doctrine touchant le syllogisme, se comprend lui-même dans cette opération. De même, en effet, que la parole qui dit : « Toute parole peut être entendue » s'applique à elle-même en même temps qu'aux autres quelconques, ainsi la chose se voit-elle dans le cas présent.

Voici qu'arrive la question de savoir ce qu'est le syllogisme [195] parfait; et il dit : « J'appelle donc syllogisme parfait celui qui n'a besoin de nulle autre

[1] *Littéralement :* « Nous répondons ensuite qu'en établissant en général la doctrine touchant le syllogisme, celui-ci se comprend aussi lui-même dans cette opération.

chose, en dehors des données admises, pour la manifestation de son caractère de nécessité[1]. » Il dit très bien : « . . . qui n'a besoin de nulle autre chose, en dehors des données admises, pour la « manifestation » de son caractère de nécessité ». Dans tout syllogisme, en effet, se trouve ce caractère de nécessité; mais il n'est pas évident dans tout syllogisme[2], à moins qu'on n'y ajoute, soit « quelque chose », à savoir une conversion[3]; soit « plusieurs choses », à savoir des conversions et la réduction à l'impossible. Car il entend par « quelque chose » une conversion, et par « plusieurs choses », des conversions et la réduction à l'impossible[4]. Or le syllogisme parfait n'a besoin de rien de tout cela pour manifester le caractère de nécessité qu'il possède; le syllogisme imparfait en a besoin pour faire apparaître ce qu'il renferme.

« Qu'une chose soit en l'autre quant à son extension entière, ou qu'elle se dise de l'autre quant à tout (individu), c'est la même chose[5] ». [196] C'est la même chose, dit-il, qu'une chose soit en l'autre en

[1] *Τέλειον μὲν οὖν καλῶ συλλογισμὸν τὸν μηδενὸς ἄλλου προσδεόμενον παρὰ τὰ εἰλημμένα πρὸς τὸ φανῆναι τὸ ἀναγκαῖον.* I *Anal*,, lib. I, cap. 1).

[2] Aristote relève lui aussi, au même endroit, cette différence.

[3] Dans le texte ܦܘܚܡ̈ܐ avec *ribbuï*, sans doute par méprise. — L'auteur expliquera plus loin ce qu'il entend par « conversion ».

[4] Aristote fait ces mentions en disant ce qu'il entend par syllogisme imparfait :. . . *ἀτελῆ δὲ τὸν προσδεόμενον ἢ ἑνὸς ἢ πλειόνων, ἃ ἔστι μὲν ἀναγκαῖα διὰ τῶν ὑποκειμένων ὅρων, οὐ μὴν εἴληπται διὰ προτάσεων* (I *Anal.*, lib. I, cap. 1).

[5] *Τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον, ταὐτόν ἐστι*. . . (Arist., *ibid.*).

son entier, et qu'elle se dise de l'autre quant à tout (individu), parce que ces deux notions se vérifient dans une même proposition. En effet, si l'on commence par en bas, il faut que le prédicat tout entier soit communiqué au sujet, et non seulement en partie; p. ex. : Tout homme est un animal; tout animal est substance : — « Tout homme » reçoit en communication (la note d') animal en entier, c'est-à-dire quant à l'animation, et à la sensibilité, et à l'être. Si au contraire on commence par en haut, il faut que le prédicat se dise du sujet quant à l'extension entière de celui-ci[1]. Car le prédicat doit toujours être d'ex-

[1] Probus, ou l'auteur dont il est l'écho, croit pouvoir entendre la parole d'Aristote en ce sens que le *prédicat* doit s'appliquer au *sujet*, quant à la « compréhension » entière du premier et dans toute l'« extension » du second. Cela est très vrai; mais ce n'est pas ce que dit Aristote en cet endroit, pour le premier de ces deux points. — Voici d'autre part quelle serait d'après Alexandre, l'explication de la parole d'Aristote : dans toute proposition universelle, il est également vrai de dire, quand il s'agit d'une affirmation, que le *prédicat* s'applique au *sujet* dans toute l'extension de celui-ci et que le *sujet* est renfermé dans le *prédicat* comme en un tout, parce que l'extension du prédicat doit être au moins égale à celle du sujet. De même quand il s'agit d'une négation universelle, il est également vrai de dire que le prédicat ne s'applique à nul individu compris sous l'extension du sujet, et que le sujet n'entre point dans le tout du prédicat. Encore une fois ce commentaire ne répond pas à la pensée d'Aristote.

« C'est une seule et même notion », dit Aristote, *ταὐτόν ἐστι*, qu'*une chose soit en l'autre* dans l'extension entière du concept de celle-ci (*animal est in universo homine*), et qu'*elle se dise de l'autre* quant à tout individu compris sous cette extension (*animal* [*dicitur*] *de omni homine*). — Aristote fait cette observation, également applicable, comme il le dit, aux propositions universelles négatives, pour indiquer la signification des formules dans ses syllogismes.

tension égale à celle du sujet, ou d'extension plus grande; (le prédicat) qui serait d'extension plus restreinte ne s'appliquerait pas tout entier au sujet tout entier (?). *Ici finit la copie de l'interprétation de la premiere partie.*

[197] *Je transcris encore l'interprétation de la seconde partie du livre des « Analytiques ».*

Il y a trois (sortes de propositions) qui se convertissent : la négative universelle, l'affirmative universelle, l'affirmative particulière. En effet, la négative particulière ne se convertit point. Quant à la négative universelle, elle se convertit en sa propre forme; p. ex. : Nul homme n'est une pierre; ce qui se convertit ainsi : Nulle pierre n'est un homme. La négative particulière ne se convertit pas en sa propre forme, p. ex. : Pas tout animal n'est un homme; si quelqu'un convertit cette proposition et qu'il dise : pas tout homme n'est un animal, il fait erreur. Une proposition de cette sorte ne se convertit donc ni sous une autre forme ni en sa propre forme, parce qu'elle ne se convertit en aucune façon. L'affirmative universelle se convertit en particulière, p. ex. : Tout homme est un animal; ce qui se convertit ainsi : Quelque animal est un homme, ce qui est vrai; mais

Notre auteur à son tour suit la même idée en exposant les divers modes de syllogismes; plus loin, [p. 202] et suiv. : que A soit dans B tout entier, équivaut à dire : A se dit de tout B, ou bien : tout B est A. Dans ces formules : « A est dans B tout entier », A *représente le prédicat*, B *le sujet.*

si l'on dit : tout animal est un homme, on fait erreur. L'affirmative particulière se convertit en sa propre forme, p. ex. : Quelque homme est un animal; ce qui se convertit ainsi : Quelque animal est un homme, ce qui est vrai[1].

Toute proposition quelconque a deux éléments : [198] le sujet et le prédicat; le sujet aussi bien que le prédicat s'appellent termes. C'est le prédicat qui est (le terme) supérieur, le sujet est l'inférieur. Tout syllogisme se compose de deux propositions (prémisses) et comprend trois termes. L'on demande, si toute proposition a deux termes, pourquoi il n'y a pas quatre termes dans le syllogisme? Nous répondons que l'un des trois, celui qui est le (terme) moyen, se trouve dans les deux propositions, parce qu'il est le terme moyen et qu'il occupe le milieu; p. ex. : Tout homme est un animal, tout animal est une substance; « animal » est repris dans les deux propositions et est le terme moyen. Il y a trois figures du syllogisme. On a la première figure, quand le terme moyen est prédicat relativement à l'un et sujet relativement à l'autre (des deux termes extrêmes), comme si nous disons : L'homme est un animal; l'animal est une substance; « animal » est prédicat relativement à l'homme, et sujet relativement à substance. On a la seconde figure quand le terme moyen est le prédicat des deux (autres termes), voici comment : Tout homme est un animal, [199] nulle bûche n'est un

[1] Cf. Aristote, I *Anal.*, lib. I, cap. 2.

animal; « animal » est prédicat relativement à l'homme et à ce qui est privé de vie. On a la troisième figure quand les deux (autres termes) sont prédicats relativement à lui (au terme moyen), voici comment : Tout homme est un animal, et puis : Tout homme est une substance.

On demande la raison de cet ordre des figures[1]. Nous répondons qu'à bon droit le premier rang revient à cette figure dans laquelle le terme moyen est prédicat et sujet; alors en effet il garde proprement son caractère de moyen terme, quand il a non seulement la supériorité en sa qualité de prédicat, mais aussi la condition inférieure en sa qualité de sujet; car ainsi il participe aux deux extrêmes puisqu'il possède leur double propriété; c'est pourquoi il est proprement le terme moyen; et c'est pourquoi cette figure est la première dans laquelle un pareil moyen terme se trouve. D'autre part puisque le terme moyen, soit comme prédicat des deux autres termes, soit comme sujet relativement aux deux autres, déchoit de sa condition de moyen terme au sens strict, il est juste que cette figure soit la seconde dans laquelle le terme moyen est prédicat des deux (autres termes), c'est-à-dire (dans laquelle) la condition supérieure lui est reconnue. Enfin au troisième rang est placée la figure dans laquelle le terme moyen est sujet [200] relativement aux deux autres.

Ainsi donc tout syllogisme a deux propositions:

[1] La même question est traitée par Alexandre, *loc. cit.*, p. 28 et suiv. — Aristote expose les trois figures, *loc cit.*, ch. 4 et suiv.

l'une majeure, l'autre mineure. Laquelle est la majeure? celle qui renferme le terme majeur; et le terme majeur est celui qui est prédicat dans la conclusion. Laquelle est la mineure? celle qui renferme le terme mineur; et le terme mineur est celui qui est sujet dans la conclusion; p. ex. : Tout homme est un animal, tout animal est une substance; conclusion : Tout homme est une substance. Voici que « homme » est sujet, « substance » prédicat; par conséquent, « substance » est le terme majeur, « homme » le terme mineur. C'est pourquoi la proposition qui dit : Tout animal est une substance, est la majeure; celle qui dit : Tout homme est un animal, est la mineure.

Les caractères communs des figures sont les suivants : ce qui se trouve d'inférieur dans les propositions se trouve (aussi) dans la conclusion. Or la négative est inférieure à l'affirmative, et la particulière à l'universelle; dès lors donc que l'une des propositions est particulière, la conclusion se trouve être particulière; si une proposition est négative, la conclusion [201] est négative; si l'une des deux propositions est une négative universelle, l'autre une affirmative particulière, la conclusion se trouve être une négative particulière. Un autre caractère commun des figures, c'est qu'aucune conclusion ne se tire soit de deux propositions particulières, soit de deux négatives.

C'est le propre de la première figure, que la proposition mineure soit affirmative et que la proposition majeure soit universelle. Ces propriétés de la première

figure, fais-en le partage entre la deuxième figure et la troisième; la deuxième figure prend (ce trait) qu'il lui faut une proposition majeure universelle; d'autre part, à la troisième figure il appartient d'avoir comme proposition mineure une affirmative. C'est le propre de la deuxième figure que les deux propositions ne soient point, dans la forme, pareilles l'une à l'autre; c'est-à-dire qu'elles ne soient point toutes deux affirmatives, ni toutes deux négatives; mais si l'une est affirmative, il faut que l'autre [202] soit négative.

Toute proposition au sujet de laquelle on te demande : « Convertis-la, et vois si elle est vraie et si tu l'admets? »-si on te pose la question en présentant la proposition sous une forme où tu l'admets, accepte l'offre sans crainte [1].

Dans la première figure il y a quatre modes [2] :

[1] Telle est, croyons-nous, la seule manière rationnelle de traduire ce passage. Voici comment nous le comprenons. Une proposition *certaine* convertie suivant les règles indiquées plus haut (p. [197]) donnera toujours une proposition pareillement certaine. Mais de ces mêmes règles il suit, qu'une proposition universelle affirmative *fausse*, régulièrement convertie, peut donner une universelle particulière *vraie*. La proposition : « Tout homme est animal » étant certaine, on est sûr d'avance que la particulière qui résultera de la conversion sera pareillement certaine. Mais une universelle affirmative fausse peut donner comme résultat de la conversion une proposition vraie ou une proposition fausse. — On peut donc, dit notre auteur, entreprendre toujours, en pleine sécurité, l'épreuve de la conversion d'une proposition *de la vérité de laquelle on est certain*. On est sûr d'avance du résultat.

[2] A ces quatre modes de la première figure se ramènent les syllogismes de la seconde et de la troisième figures. Sabokt énumère neuf modes de la première figure, les cinq derniers se ramenant eux aussi aux quatre premiers, qu'il appelle « indémontrables ».

1° *Premier mode :* D'une mineure universelle affirmative et d'une majeure universelle affirmative suit une conclusion affirmative universelle; p. ex. : Si A est dans B entier et B dans G entier, A est dans G entier[1]. Ou encore autrement : Tout homme est animal, tout animal est substance; tout homme est substance. Que si l'on commence par le prédicat de manière à intervertir l'ordre, on a la formule : Substance se dit de tout animal, animal se dit de tout homme; substance se dit de tout homme.

2° *Deuxième mode :* D'une mineure universelle affirmative et d'une majeure universelle négative suit une conclusion négative universelle. P. ex. : Si A n'est en nul (individu) de B et que B soit en G entier, A n'est en nul (individu) de G. Autrement : Tout homme est animal, nul animal n'est pierre; conclusion : Nul homme n'est pierre. Que si l'on [203] commence par le prédicat en intervertissant l'ordre, on a la formule : Pierre ne se dit de nul animal, animal se dit de tout homme; (donc) pierre ne se dit de nul homme.

3° *Troisième mode :* D'une mineure particulière affirmative et d'une majeure universelle affirmative

[1] Sur la position respective du sujet et du prédicat dans ces formules, voir note 1, p. 148. Les lettres de l'alphabet employées pour représenter les termes varient suivant les figures et répondent à celles dont se sert Aristote, sauf que, dans la seconde figure, le Ξ grec est remplacé par un *Semcath* qui se présente aussi pour le Σ dans la troisième.

suit une conclusion affirmative particulière. Si A est dans B entier et B dans quelque (individu) de G, A est dans quelque (individu) de G. Autrement : Quelque être raisonnable est un homme, tout homme est mortel; conclusion : Quelque être raisonnable est mortel. En commençant inversement par le prédicat on a la formule : Mortel se dit de tout homme, homme se dit de quelque être raisonnable; (donc) mortel se dit de quelque être raisonnable.

4° *Quatrième mode :* D'une mineure particulière affirmative et d'une majeure universelle négative suit une conclusion négative particulière. Si A n'est dans nul (individu) de B et que B soit dans quelque individu de G, A n'est pas dans G entier. Autrement : Quelque homme est philosophe; nul philosophe n'est inculte; conclusion : Pas tout homme n'est inculte. En commençant inversement par le prédicat, on a la formule : Inculte ne se dit de nul philosophe, philosophe se dit de quelque homme; conclusion : [204] Inculte ne se dit pas de tout homme.

La deuxième figure comprend quatre modes :

1° *Premier mode :* D'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative suit une conclusion négative universelle. Soit le terme majeur N = « pierre »; le terme moyen M = « animal »; le terme mineur S = « homme ». On démontre la règle moyennant une conversion; p. ex. : Si M n'est

dans nul (individu) de N, et que M soit dans S entier, N n'est dans nul (individu) de S. La conversion à faire est la suivante : Si M n'est dans nul (individu) de N, il est évident que N non plus ne sera dans nul (individu) de M. Or, si N[1] n'est dans nul individu de M et que M soit dans S entier, on trouve le deuxième mode de la première figure : N n'est dans nul (individu) de S. Autrement : Tout homme est animal; nulle pierre n'est animal (on voit qu'animal est prédicat relativement aux deux autres termes); conclusion : Nul homme n'est une pierre. Si [205] l'on prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis la négative qui dit : Nulle pierre n'est un animal; et dis : nul animal n'est une pierre. Dis ensuite : nul animal n'est une pierre, tout homme est un animal; et conclus : Nul homme n'est une pierre. Ce qui se trouve être le deuxième mode de la première figure.

2° *Deuxième mode :* D'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle négative suit une conclusion négative universelle. Ce qui se démontre moyennant une double conversion. Si M est dans N entier et que M ne soit dans nul (individu) de S, S n'est dans nul (individu) de N. Ce qu'on démontre ainsi : Si M n'est dans nul (individu) de S, S n'est dans nul (individu) de M. Et si S n'est dans nul (individu) de M, M étant[2] dans N entier, on trouve de nouveau le deuxième mode de la première

[1] Le texte porte ܚܘܢ au lieu de ܢܘܢ.
[2] Le texte porte : n'étant *pas*...; ܠܐ est une addition fautive.

figure : il est évident que S n'est non plus dans nul (individu) de N. Seulement la conclusion (à tirer) ne demande pas que S ne soit dans nul (individu) de N; car ceci est encore une proposition mineure[1]; mais que N ne soit dans nul (individu) de S, parce que la conclusion doit découler de la [206] proposition majeure[2]. Or cela aussi est évident à la faveur d'une seconde conversion : car si S n'est dans nul (individu) de N, à son tour N n'est dans nul (individu) de S. Autrement : Tout homme est un animal, nulle pierre n'est un animal; conclusion : Nulle pierre n'est un homme. Si l'on prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis la négative qui dit : Nulle pierre n'est un animal, et dis : Nul animal n'est une pierre; après, résous (le syllogisme) de cette manière : Tout homme est un animal, nul animal n'est une pierre, et conclus : Nul homme n'est une pierre. Dis ensuite : Si nul homme n'est une pierre, donc nulle pierre n'est un homme; car c'est là ce qui était en question,

[1] Il est supposé dans le mode en question que la négative universelle est *mineure*, l'affirmative universelle, *majeure*; donc c'est le «terme extrême» qui se trouve dans l'affirmative universelle qui doit être prédicat dans la conclusion, parce que le prédicat de la conclusion vient de la majeure. Dans la formule proposée le terme extrême qui se trouve dans la majeure est N; N doit donc être prédicat dans la conclusion. La question est donc de montrer que N ne se trouve en nul individu de S; en d'autres termes que *nul S n'est N*. La proposition qui dit : *nul N n'est S*, n'est elle-même qu'une mineure, dit Probus. En effet, S est le terme mineur; et une proposition dans laquelle le terme mineur figure comme prédicat ne peut être ni la majeure, ni la conclusion d'un syllogisme. Se rappeler l'exposé de notre auteur p. [200].

[2] Voir note précédente.

et non la proposition qui dit : Nul homme n'est une pierre. (Ici encore) on a retrouvé le second mode de la première figure.

3° *Troisième mode :* D'une majeure universelle négative et d'une mineure particulière affirmative suit une conclusion négative particulière. Ce qui se démontre moyennant une conversion. Si M n'est dans nul (individu) de N, et que M soit dans quelque [207] S, N n'est pas dans S entier. La démonstration se fait ainsi : si M n'est dans nul (individu) de N, à son tour N n'est dans nul (individu) de M. Or, si N n'est dans nul (individu) de M, M étant dans quelque (individu) de S, on trouve le quatrième mode de la première figure : N n'est pas dans S entier. Autrement : Nul homme n'est cheval, quelque être mortel est cheval; conclusion : Pas tout être mortel n'est homme. Si l'on prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis la négative qui dit : Nul homme n'est cheval, et dis : Nul cheval n'est homme; après quoi opère la résolution : Nul cheval n'est homme, quelque être mortel est cheval; et conclus : Pas tout être mortel n'est homme. Où l'on trouve le quatrième mode de la première figure.

4° *Quatrième mode :* D'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière négative suit une conclusion négative particulière. Ce qui se démontre par (la réduction à) l'impossible seulement, et non moyennant la conversion, parce qu'il ne suit

aucune conclusion de deux particulières[1]. Si M est dans N entier, et que M ne soit pas dans [208] S entier, N n'est pas dans S entier. Sinon, mettons que (N) soit dans S entier. Étant donné que M est dans N entier, et N (par hypothèse) dans S entier, il se fait que M sera dans S entier. Mais (il a été posé que) M n'était pas dans S entier; or que M soit dans S entier et qu'à la fois il n'y soit point, cela est impossible. Autrement : Tout homme est raisonnable; pas tout animal n'est raisonnable; conclusion : Pas tout animal n'est homme. Si quelqu'un prétend que la conclusion n'est pas juste, réponds-lui : A raison de la contradiction, il est vrai de toute nécessité qu'ou bien pas tout animal ne soit homme ou que tout animal soit homme; ainsi donc suivant ton avis (nous aurions ceci) : Tout animal est homme, tout homme est raisonnable; d'où la conclusion : Tout animal est raisonnable; ce qui se trouve être le premier mode de la première figure, à savoir que de deux affirmatives universelles suit une conclusion affirmative universelle. Mais il a été accordé que pas tout animal n'est raisonnable; or, que tout animal soit raisonnable, que pas tout animal ne soit raisonnable, les deux membres de cette contradiction ne peuvent être vrais à la fois.

[1] Une négative particulière ne peut pas être convertie; une affirmative universelle se convertit en particulière. La conversion appliquée aux prémisses ne pourrait donc avoir ici comme résultat que deux prémisses particulières qui ne peuvent point servir de base à une conclusion.

Dans la troisième figure il y a [209] six modes :

1° *Premier mode :* D'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle affirmative suit une conclusion affirmative particulière. Soit le terme majeur P, le terme mineur R, le terme moyen S. Si P et R (tous deux) sont dans S entier, P sera dans quelque individu de R. Ce qui se démontre moyennant une conversion; voici comment : Si R est dans S entier, S est dans quelque (individu) de R, et l'on trouve le troisième mode de la première figure : P est dans S entier, et S est dans quelque (individu) de R; (donc) P est dans quelque (individu) de R. Autrement : Tout homme est mortel, tout homme est raisonnable; conclusion : Quelque être raisonnable est mortel. Si quelqu'un prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis l'affirmation qui dit : Tout homme est raisonnable, et dis : donc quelque être raisonnable est homme; puis résous (la formule ainsi) : quelque être raisonnable est homme, tout homme est mortel; et conclus : quelque être raisonnable est mortel.

2° *Deuxième mode :* D'une mineure universelle affirmative [210] et d'une majeure universelle négative suit une conclusion négative particulière. Si R est dans S entier, P dans nul (individu) de S, P n'est pas dans R entier; ce qui se démontre moyennant une conversion. Car si R est dans S entier, S sera dans quelque (individu) de R, et l'on trouve le

quatrième mode de la première figure : P n'est dans nul (individu) de S, S est dans quelque (individu) de R; (donc) P n'est pas dans R entier. Autrement : Tout homme est mortel, nul homme n'est cheval; conclusion : Pas tout mortel n'est cheval. Si quelqu'un dit que la conclusion n'est pas juste, convertis l'affirmative qui dit : Tout homme est mortel, et dis : Quelque mortel est homme. Puis résous (la formule) : Quelque mortel est homme, nul homme n'est cheval, et conclus : Pas tout mortel n'est cheval. Ce qui se trouve être le quatrième mode de la première figure.

3° *Troisième mode :* D'une mineure universelle affirmative et d'une majeure particulière affirmative, suit une conclusion affirmative particulière; ainsi : Si R est dans [211] S entier, P dans quelque individu de S, P sera dans quelque individu de R. Ce qui se démontre moyennant une double conversion, de la manière suivante : Si P est dans quelque (individu) de S, S sera dans quelque (individu) de P, et l'on trouve le troisième mode de la première figure : Si R est dans S entier, S dans quelque (individu) de P, R sera dans quelque (individu) de P. Seulement il n'est pas de principe que d'une proposition mineure se puisse conclure une proposition majeure[1] (?) ;

[1] Ceci nous paraît difficile à comprendre. Nous soupçonnons qu'au lieu de ܠܐܚܕܐ il faut lire : ܠܐܚܝܕܐ, ce qui donnerait le sens : « Il n'est pas de principe que la mineure ait la majeure comme subordonnée; au contraire, la majeure l'emporte sur la mineure... » Dans le résultat obtenu par la première conversion, l'universelle affirmative est devenue virtuellement majeure, puisque le prédicat


IMPRIMERIE NATIONALE.

c'est la majeure qui l'emporte sur la mineure, et celle-ci est la première (dans la formule qui vient d'être énoncée). Que si R est dans quelque (individu) de P, P est dans quelque (individu) de R. Autrement : Tout homme est mortel, quelque homme est raisonnable; conclusion : Quelque être mortel est raisonnable. Si l'on prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis l'affirmative qui dit : Quelque homme est raisonnable, et dis : Quelque être raisonnable est homme; puis donne la solution : Quelque être raisonnable est homme, tout homme est mortel, et conclus : Quelque être raisonnable est mortel. Convertis en outre la conclusion qui dit : Quelque être raisonnable est mortel, en celle-ci : Quelque être mortel est raisonnable. On retrouve le troisième mode de la première figure. Si quelqu'un demandait : Pourquoi l'affirmative [2 1 2] universelle n'a-t-elle pas été convertie? réponds-lui : Parce que cette universelle se convertit en particulière, et que de deux particulières ne se tire aucune conclusion.

4° *Quatrième mode :* D'une mineure particulière affirmative et d'une majeure universelle affirmative suit une conclusion affirmative particulière. P. ex. :

de la conclusion (R) est le terme extrême qui se trouve dans l'affirmative universelle. La mineure a donc pris l'avantage sur la majeure, ce qui ne peut pas être; c'est la majeure qui doit dominer. Donc c'est le terme extrême qui se trouve dans celle-ci, c'est-à-dire dans l'affirmative particulière, qui doit être prédicat dans la conclusion. Ce qui s'obtient par une seconde conversion. En effet, si quelque P est R, quelque R est P.

Si R est en quelque (individu) de S, P en S entier; P est en quelque (individu) de R. Ce qui se démontre moyennant une conversion : si R est en quelque (individu) de S, S est en quelque (individu) de R, et l'on obtient le troisième mode de la première figure : P est en S entier, S est en quelque (individu) de R; (donc) P est en quelque (individu) de R. Autrement : Quelque homme est raisonnable, tout homme est mortel; conclusion : Quelque être raisonnable est mortel. Si l'on prétend que la conclusion n'est pas juste, convertis l'affirmative qui dit : Quelque homme est raisonnable, et dis : Quelque être raisonnable est homme; et donne la solution : Quelque être raisonnable est homme, tout homme est mortel; et conclus : Quelque être raisonnable est mortel. Ce qui se trouve être le troisième mode de la première figure.

5° *Cinquième mode :* D'une mineure universelle affirmative [215] et d'une majeure particulière négative suit une conclusion négative particulière. Ce qui se démontre par (la réduction à l'im)possible[1] : Si R est en S entier et que P ne soit pas dans S entier, P n'est pas dans R entier. Sinon, mettons que P soit dans R entier; étant donné que R est dans S entier, il se trouvera (comme conséquence) que P est dans S entier. Mais il a été accordé qu'il n'est pas dans S entier. Or, que P soit et ne soit pas, à la fois, dans S entier, c'est impossible. Autrement : Tout homme

[1] Le texte a ܡܢ ܡܬܡܨܝܢܘܬܐ au lieu de ܡܢ ܠܐ ܡܬܡܨܝܢܘܬܐ.

est mortel, pas tout homme n'est philosophe; conclusion : Pas tout être mortel n'est philosophe. Si quelqu'un prétend que la conclusion n'est pas juste: à raison de la contradiction, (le prédicat) se vérifie nécessairement de « tout », ou de « pas tout (mortel) ». Puis donc que (par hypothèse) il ne se vérifie pas de « pas tout (mortel) », il faut qu'il se vérifie de « tout (mortel) ». Donc : Tout homme est mortel, « tout être mortel est philosophe »; conclusion : Tout homme est philosophe. Mais il a été accordé que pas tout homme n'est philosophe; or voici que l'on arrive à conclure que tout homme est philosophe et l'on aboutit à cette contradiction : Tout homme est philosophe, tout homme n'est pas philosophe; ce qui est absurde.

6° *Sixième mode :* [214] D'une mineure particulière affirmative et d'une majeure universelle négative suit une conclusion négative particulière. Si R est dans quelque (individu) de S, P dans nul (individu) de S, P n'est pas dans R entier. Ce qui se démontre moyennant une conversion. Si R est dans quelque (individu) de S, S est dans quelque individu de R et on obtient le quatrième mode de la première figure : P n'est dans nul (individu) de S, S est dans quelque (individu) de R; (donc) P n'est pas dans R entier. Autrement : Quelque homme est mortel; nul homme n'est cheval; conclusion : Pas tout être mortel n'est cheval. Si quelqu'un dit que la conclusion n'est pas juste, convertis la proposition qui dit : Quelque

homme est mortel, et dis : Si quelque homme est mortel, quelque être mortel est homme. Après quoi donne la solution : Quelque mortel est homme, nul homme n'est cheval; conclusion : Pas tout mortel n'est cheval. Ce qui se trouve être le quatrième mode de la première figure.

[*Règles touchant les syllogismes illogiques :*]

Dans la première figure : 1° de deux affirmatives particulières, la conclusion ne tient pas : Quelque homme est mortel, quelque être mortel [215] est cheval; conclusion : quelque homme est cheval. 2° De deux négatives universelles la conclusion ne tient pas : Nul homme n'est une pierre, nulle pierre n'est un animal; conclusion : Nul homme n'est un animal. 3° De deux négatives particulières la conclusion ne tient pas : Pas tout être mortel n'est raisonnable, pas tout être raisonnable n'a une existence bornée; conclusion : Pas tout être mortel n'a une existence bornée.

Dans la seconde figure : 1° De deux affirmatives particulières, la conclusion ne tient pas : Quelque cheval est animal, quelque homme est animal; conclusion : Quelque cheval est homme. 2° De deux négatives universelles, la conclusion ne tient pas : Nul homme n'est une pierre, nul animal n'est une pierre; conclusion : Nul homme n'est un animal. 3° De deux négatives particulières, la conclusion ne tient pas : Pas tout homme n'est philosophe; pas tout être ca-

pable de rire n'est philosophe; conclusion : Pas tout homme n'est capable de rire.

Dans la troisième figure : 1° De deux affirmatives particulières, la conclusion ne tient pas : Quelque être mortel est cheval, quelque être mortel est homme; conclusion : [216] Quelque cheval est homme. 2° De deux négatives universelles, la conclusion ne tient pas : Nulle pierre n'est homme, nulle pierre n'est capable de rire; conclusion : Nul homme n'est capable de rire. 3° De deux négatives particulières, la conclusion ne tient pas : Pas tout animal n'est homme; pas tout animal n'est capable de rire; conclusion : Pas tout homme n'est capable de rire.

ICI FINIT L'INTERPRÉTATION

DU LIVRE DES *ANALYTIQUES* EXPLIQUÉ PAR PROBUS LE SAGE.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## ANNEXE AU PROCÈS VERBAL.

(Séance du 9 mars 1890.)

### I

La seconde inscription de Nérab contient dans les lignes 4-8 une phrase dont le sens général est obscurci par suite d'un groupe de 9 lettres qu'on n'a pas encore réussi à analyser d'une manière satisfaisante. Cette phrase est ainsi conçue :

1 ביום מתת פמי לאתאחז מן מלן
2 ובעיני מחזה אנה בני רבע בכונ
3 י וחומאתהמו ולשמו עמי מאן
4 כסף ונחש עם לבשי שמוני למען
5 לאחרה

Au jour de la mort, ma bouche n'est pas devenue inapte à (prononcer) des paroles; et de mes yeux j'ai vu, moi, des enfants de la quatrième génération qui m'ont pleuré..... et ils n'ont pas mis avec moi des objets d'argent et de cuivre; ils m'ont mis avec mes vêtements afin que je ne me fâche pas.

Ma première tentative de couper le groupe וחומאתהמו en המו והו מאת « et voici ils étaient cent » suppose deux formes insolites, savoir הו pour הא et l'accusatif המו pour le nominatif הם ou הום; il faut donc l'écarter. Plus vraisemblable est la décomposition en והום אתהמו, ingénieusement établie par M. Kokovtzov dans le *Journal asiatique* (Nov.-Déc. 1899,

p. 436 et suiv.). Ce savant regarde le mot בכוני comme le début d'une nouvelle phrase et voit dans אתחמו, où il suppose l'oubli d'un מ de la part du lapicide, l'équivalent du targumique אתחמם qui rend l'hébreu התגודד « se faire des incisions à l'occasion d'un deuil » : « Ils m'ont pleuré et ils se sont fait des incisions ». Mais n'est-il pas singulier que le prêtre défunt sente la nécessité de signaler particulièrement qu'après son décès il a été l'objet de gémissements et d'une cérémonie funèbre qu'on accomplit pour tous les morts sans distinction ? D'autre part, l'expression « afin que je ne me fâche pas », qui motive l'ensevelissement simple du défunt, ne suppose-t-elle pas l'indication dans ce qui précède que ce dernier l'avait formellement demandé ? Cet inconvénient disparaît si l'on attribue au verbe אתח[מ]מו le sens de l'arabe اهتمّ « prendre soin », et le complément sous-entendu est « de ma volonté », qui se supplée facilement. L'ensemble montre maintenant une allure bien naturelle :

Au jour de ma mort, ma bouche n'est pas devenue inapte à proférer des paroles, et de mes yeux j'ai vu des descendants de quatre générations qui pleuraient sur moi; et, en prenant soin (de ma volonté), ils n'ont pas mis avec moi des objets d'argent ou de cuivre; ils m'ont mis avec mes vêtements (seuls), afin que je ne me fâche pas.

## II

Depuis quelque temps, il se dessine un mouvement qu'on peut caractériser d'« intrusion de l'égyptologie dans le domaine sémitique ». Son but est de rapporter à l'Égypte les éléments les plus remarquables de la civilisation des Sémites occidentaux et tout particulièrement des Hébreux de l'époque biblique.. Des étymologies égyptiennes sont présentées à propos des mots tels que אָח « âtre, foyer », קֶסֶת « encrier », אֹהֶל « tente »[1], dont le sémitisme ne fait pas une ombre de

[1] W. Max Müller, *Orientalische Litteratur-Zeitung*, 1900, col. 49-51.

doute. Le nom divin יהוה lui-même, après avoir passé il y a 19 ans par une interprétation « sumérienne » du plus pur aloi, ne serait, à en croire ces égyptologues, autre chose qu'un simple emprunt fait par les Hébreux au vocabulaire zoolâtrique des Égyptiens. Voici quelques remarques qui en éclaireront la valeur.

1° אָח « âtre, foyer » se trouve dans Jérémie, XXXVI, 22 : « Le roi était assis dans sa maison d'hiver, c'était le neuvième mois (de l'année), ayant en face de lui le feu de l'âtre allumé וְאֵשׁ הָאָח לפניו מבערת (pour וְאֶת, cf. v. 23). » Le fait que le mot אָח qui signifie ordinairement « frère » désigne en même temps l'« âtre », au lieu de présenter une énigme insoluble, s'explique aisément si l'on considère que le synonyme תֹּפֶת = l'araméen תְּפָיָא se superpose complètement à l'assyrien *tappu* « compagnon », dont le dérivé *sutapu* שׁוּתָּף « compagnon, associé » est des plus usités en néo-hébreu et en syriaque. De « frère » à « confrère, associé », la distance est nulle dans le langage familier. Or l'âtre consiste en deux pierres placées l'une en face de l'autre, sur lesquelles on range les morceaux de bois qu'on allume au moyen de bûches incandescentes mises en dessous. Parfois une seule pierre suffit à cet usage et alors le bois prend une position inclinée. C'est ce « frère ou associé » dont l'autre peut s'absenter au besoin qui forme le fond de la désignation sémitique de l'âtre. L'ancien égyptien עת = copte *ash* n'y est pour rien, bien que les Septante, en rendent אָח par *χυτροποῦς*, semblent avoir pensé au mot égypto-copte précité.

2° קֶסֶת « vase à encre, encrier », orthographe ancienne קֶשֶׂת, pl. קְשָׂוֹת « vases, coupes pour les libations » (Exode, XXXVII, 16). Le sémitisme de ce vocable est garanti par son existence dans deux autres langues sœurs où il reçoit des significations rapprochées. En arabe, قشرة désigne une petite

boîte de couturier; plus près est encore l'éthiopien ቀሥቲ, qui traduit l'hébreu כַּד «vase à eau, cruche». L'idée de faire venir קֶסֶת de l'égyptien *gisty* «encrier», qui signifie littéralement «deux moitiés» (M. Müller) est d'autant moins fondée, que l'égyptien *gis* paraît dérivé de la racine *gys*.

3° אֹהֶל «tente». L'identité de ce mot avec l'arabe أَهْل «famille» frappe déjà au premier aspect, et est aussi admise par presque tous les sémitisants. L'assyrien *âlu* «ville, village» représente naturellement le développement de la tente, cette cité primitive et uniquement familiale en une agglomération de plusieurs familles reliées les unes aux autres par des liens civiques. Cependant les égyptomanes ne regardent pas de si près. Pour eux, l'hébreu אֹהֶל est bel et bien la copie de l'égyptien *ihm* «tente»; la transition de *m* en *l* ne vaut pas la peine qu'on en parle. Il leur suffit d'invoquer comme autorité suprême l'ancienne opinion d'un célèbre philologue contre le rapprochement de אהל et اهل; mais ce savant a si souvent rectifié ses opinions étymologiques de jadis, qu'il est impossible de savoir si celle dont nous nous occupons lui paraît encore soutenable aujourd'hui. En tous cas, nous sommes sûr qu'il repoussera avec nous la prétendue origine égyptienne du vocable hébreu en cause.

4° תחש, nom d'un animal (cf. le parallélisme עורות אילים et עורות תחשים, Exode, xxvi, 14) avec la peau duquel on fabrique des couvertures, des tentes riches et des sandales de dames. En arabe, تُخَس désigne le dauphin; les récits assyriens mentionnent les outres de *têšu* au moyen desquelles on traverse les rivières; il s'agit visiblement de peaux d'agneaux. Ce mot n'a donc rien de commun avec l'égyptien *ths* «cuir». Quand on ajoute que le *t* est, suivant le même auteur, en même temps le représentant de ס dans סוף «roseau» l'improbabilité de cette comparaison devient une certitude.

5° צִי « vaisseau, navire » semble désigner primitivement une embarcation destinée au transport des marchandises. La racine ציו ou צור s'est conservée dans l'éthiopien ፄወወ « amener en captivité, transporter ». Le mot ጼው ou ፄው « sel », qui en dérive, signifie au propre « chose transportée, chargement ». Il est bon de faire remarquer que le terme éthiopien pour « vaisseau » ሐመር, rappelle aussi l'hébreu חֹמֶר « amoncellement, monceau » et fait ainsi allusion aux chargements qui y sont déposés. L'égyptien *da*, on a à peine besoin de le dire, ne peut d'aucune façon être mis en relation avec ces termes sémitiques.

6° Mentionnons enfin la singulière idée de voir dans יַהְוֶה, nom divin masculin, un reflet du mot égyptien féminin *'iwt* = *iàwt* « menu bétail » et, plus tard, : « vache[1] »; l'absence du *h* dans le dernier vocable n'embarrasse guère le sagace auteur qui est plutôt stupéfié de la transformation de יַהְוֶה en יָהוּ ou יְהוֹ. Son argument capital se résume en ceci : L'autel de Yahwé est doué de cornes (קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ), donc Yahwé est une vache. A ce compte il faudrait admettre que les auteurs bibliques qui parlent des cornes du juste (Ps., LXXV, 11) et de celles des païens (Zacharie, II, 4) imaginaient tout le monde et eux-mêmes sous forme de vaches. Et sait-on où les Hébreux ont emprunté aux Égyptiens le dieu « Vache » ? Est-ce pendant leur séjour en Égypte ? Oh non ! C'est, *Stade dixit*, sur le Sinaï, dans la région duquel les Égyptiens exploitaient des mines. Le petit inconvénient que les Égyptiens n'y ont jamais érigé un sanctuaire à leur déesse-vache, Isis ou Hathor, fait d'autant moins à l'affaire, que, d'après *Stade et Wellhausen*, les Josephites seuls demeurèrent en Égypte, tandis que *Benî Léa* séjournèrent toujours près du Sinaï. En s'abritant prudemment sous l'égide des *Grafiens*, les égyptologues font venir מֹשֶׁה de *msw* bien

[1] *Zeitung der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1899, p. 633-643.

que dans רַעְמְסֵס le *s* égyptien réponde à ס et non à ש (גֹּשֶׁן est une adaptation de *Gasm* et nullement une transcription); פִּינְחָס équivaudrait à *pi-nhsi* « ce Nègre »! etc.

Un mot à l'adresse de cette catégorie d'égyptologues. Si au lieu d'envahir le domaine biblique ou de hasarder des comparaisons telles que *khmt* « trois » = שָׁלֹשׁ, ثلاث, et *khmnt* « huit » = שמנה, ثمان, ils passaient leur temps à l'étude des langues chamitiques sans aucune arrière-pensée de synthèse linguistique générale, l'occasion ne leur manquerait pas de regagner pour l'égyptien nombre de mots qu'on a inexactement assignés au vocabulaire sémitique. Voici un exemple frappant : le mot *qrnta* (j'omets les voyelles) « parties génitales, phallus », loin de représenter le sémitique קרנת « cornes » comme cela est admis par les égyptologues, rappelle vraisemblablement l'agaou *kaluna*, le bilin *kagaluna* « œuf »; ledit vocable égyptien, dont la terminaison *ta* semble marquer le duel, aurait primitivement signifié « testicules ».

III

Lorsque en inspectant les gens qui consentaient à retourner avec lui en Palestine, Esdras s'aperçut qu'il n'y avait pas de Lévites parmi eux, il envoya plusieurs personnes lettrées auprès du chef Ido, afin qu'il lui amenât un certain nombre de ces serviteurs du temple. Le verset Esdras, VIII, 17, qui contient ce récit, exige quelques corrections : ואצוה au lieu de ואוצאה et אִדּוֹ וְאֶחָיו הַחוֹנִים « Ido et ses frères qui demeuraient » au lieu de la phrase inintelligible אִדּוֹ אָחִיו הַנְּתוּנִים. Le lieu où ce chef était établi est nommé deux fois כָּסִפְיָא הַמָּקוֹם, mots que les Septante rendent par *ἀργύριος τόπος* « lieu de l'argent » et la Vulgate par *Chasphiæ locus* « lieu Chasphia »; la première version semble avoir lu כַּסְפָּיָא en araméen, « relatif à l'argent »; la seconde prend ce mot qu'elle lit כַּסְפְּיָא comme un nom propre géographique. Dans

l'une et l'autre de ces versions les consonnes sont les mêmes que dans la forme massorétique. Une localité ou contrée de ce nom n'est pas connue en Babylonie; cette circonstance a fait que d'aucuns l'ont cherchée sur les bords de la mer Caspienne. Mais, fantaisie à part, le fait est tout de même étrange, car, si nous ignorons l'identité exacte du canal nommé אַהֲוָא dans le même récit, cela vient des informations très insuffisantes que nous possédons sur l'ancienne hydrographie babylonienne en général; par contre, le tableau de villes babyloniennes nous a été mieux transmis par les anciens auteurs, et il serait singulier que la localité supposée très connue par le narrateur manquât précisément à cette liste si nourrie. Je crois en effet que tel n'est pas le cas. Si je ne m'abuse, l'insuccès est uniquement dû à un ancien scribe qui a changé par mégarde ב en כ. Le texte primitif portait en réalité בְּסִפְיָא המקום « (dans) le lieu nommé *Bossipya* », c'est-à-dire *Borsippya,* dans lequel on reconnaît aussitôt la grande ville de *Borsippa,* si célèbre comme siège du principal collège chaldéen de la Babylonie. Dans les textes cunéiformes, ce nom est ordinairement figuré par les idéogrammes *bar-zip!* « palais de ? »; la transcription phonétique ne s'est pas encore rencontrée : le Talmud orthographie בורסיף, ce qui se rapproche du grec Βορσιππα. La forme babylonienne paraît avoir été *Bur-sippê* = בְּרְסִפִּי, aramaïsé en בְּרְסִפְּיָא, qui est, après assimilation du ר, le בְּסִפְיָא du livre d'Esdras. Toutefois, dans le cas où le י de ce dernier nom serait un suffixe de relation, l'expression בְּסִפְיָא המקום équivaudrait à peu près à *ager borsippenus.*

## IV

La langue gueëz contient un grand nombre de mots dont l'étymologie reste encore obscure, et l'on se contente ordinairement de supposer qu'ils sont empruntés aux idiomes des aborigènes, Agaous, Gallas ou Afars. Parfois, si le mot

est d'ordre religieux et qu'il soit absent en syriaque qui est la source capitale de ces sortes de termes, on l'attribue sans hésitation à l'influence des idées juives. Les trois exemples suivants, que je prends parmi tant d'autres, montreront, je l'espère, de quelles précautions il faut s'entourer avant d'avancer un jugement trop tranché.

1° *Dorho* (ዶርሆ) « coq, poule », am. *doro*, bedja (*en*)*dirho*, bilin *dirua*; khamir *girua*, *jiruā*, soho *dōra*. Malgré sa forme étrange le mot gueez me paraît répondre au mot arabe دُرّي *durrî*, qui désigne aujourd'hui même une espèce de coq de bruyère dans le centre de l'Arabie et dont le sens propre « perlé » (دُرّ « perle ») est évident. Il s'ensuit naturellement que les langues africaines en cause sont les débitrices du gueez.

2° *Nâ'et* (ናእት) « pain sans levain, azyme ». Ce concept, en vertu de l'importance du pain azyme dans la religion juive comme dans la symbolique chrétienne, semblerait devoir être exprimé par un mot emprunté sinon à l'hébreu, du moins au syriaque, qui était l'idiome des premiers missionaires chrétiens en Abyssinie. Or il n'en est rien, car « pain azyme » se dit en hébreu מַצָּה, et en syriaque פטירא, vocables qui ne ressemblent guère au mot gueez. Les langues africaines ne prêtent pas non plus la moindre base de comparaison. On arrive ainsi nécessairement à la conviction que c'est bien un produit spontané de la langue gueez. Cette conviction est pleinement justifiée par l'étymologie, car ናእት = נָאְת est visiblement le féminin de נָאְ qui se superpose matériellement à l'hébreu נָא « cru, à demi cuit » et à l'arabe ناء « éloigné, séparé ». On voit que l'idée de l'éloignement matériel, conservée en arabe, a été appliquée en hébreu à celle de la cuisson et en éthiopien à la fermentation causée par l'introduction du levain, fermentation qui est, elle aussi, une sorte de cuisson préliminaire.

3° *Meṣwât* (ምጽዋት) « don généreux, aumône »; verbe dérivé : መጽወተ « donner, distribuer des aumônes ». L'assonance de ce mot à l'hébreu מִצְוָה a suggéré l'idée que l'introduction dans le langage religieux des Abyssins serait due à l'influence du judaïsme, qui aurait été très répandu parmi eux à l'époque préchrétienne. En laissant de côté le point de vue historique qui ne me paraît nullement favoriser cette dernière hypothèse, le rapprochement précité est philologiquement impossible : מִצְוָה, au pluriel מִצְוֹת, désigne les commandements de la Loi sans aucune distinction et ne désigne jamais l'aumône en particulier, dont le terme conservé est צְדָקָה, צִדְקְתָא, صَدَقَة. Le vocable ምጽዋት est donc lui aussi une création sémitique indigène, l'élément africain ne pouvant pas entrer en ligne de compte. Deux explications se présentent à l'esprit : on peut y voir une contraction de መጽዋዕት formé du verbe ጸውዐ « appeler, inviter quelqu'un à table ou à recevoir des dons » (*Ephésiens*, IV, 4, *κλῆσις*, et 7, *δωρεά*) ; l'apocope du *'ain* est à l'ordre du jour dans le langage familier. L'autre possibilité consiste à considérer ምጽዋት comme un simple équivalent de ምጥዋት « don, offrande » qui vient du verbe መጠወ « donner, offrir. »

V

Le savant numismate anglais, M. E. J. Rapson, a publié dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* de Londres (January, 1900, p. 98) deux monnaies indiennes qui portent au revers, en caractères brahmî, l'une le nom *Udehaki*, l'autre *Udeha*[-] *Suyami*[*ta*-], où *Udehaki* est un dérivé du nom du peuple *Udehaka* et *Suyamita* (= Suryamitra) est le nom du roi. Déchiffrement et restitution sont l'œuvre de M. Rapson. Ce savant fait aussi remarquer que les Udehakas sont indubitablement le même peuple que les Uddehikas (Audehika, Auddehika) qui sont mentionnés dans le *Brhat Samhita* de l'astrologue indien Varamihira (*J. R. A. S.*, 1871,

p. 82). auteur du VI^e siècle de notre ère, qui est aussi l'autorité d'Alberuni sur ce point.

La position géographique des Udehakas n'est pas encore déterminée et l'on ignore tout à fait s'ils ont jamais eu des rapports avec les peuples étrangers. Un rapprochement que je présente comme une simple conjecture semble pouvoir contribuer, s'il est exact, à faire sortir les sujets du roi Suryamitra de leur isolement séculaire. Dans le Yašt IX, 31-32, de l'*Avesta*, on lit que Kava Vistâçpa demanda à la déesse Druâçpa de pouvoir pénétrer jusqu'aux régions des Varedhakas ainsi qu'à celles de Qyaonya, et d'y faire de grands massacres. Dans le Yašt XVII, 50-52, une demande identique est adressée par le même personnage à une autre déesse nommée Ashi-Vanuhi, et, dans un cas comme dans l'autre, Kava Vistâçpa obtient le but de sa demande. La position du pays des Varedhakas est aussi inconnue que celle du pays des Uddehikas-Udehakas de nos monnaies; mais la presque complète identité phonétique des trois groupes qui ont en commun les lettres *u* (= *v*), *d*, *h*, *k*, *a* permet de soupçonner que dans les deux cas on est en présence d'un peuple indien soumis pendant quelque temps par un roi de l'Iran. Ajoutons que la forme prâcrite *Uddehaka* peut parfaitement présenter une contraction de *Urdehaka*, ce qui rapprochera encore la forme zende *Varedhaka*. Il est à présumer que cette contrée se trouve dans la partie orientale du Gandhara qui a toujours été exposée aux invasions iraniennes. La marque dite d'*Udjaina* que portent nos monnaies semble indiquer la région voisine de cette ville. Nous voici donc dans un pays indien dont les rapports politiques avec l'étranger n'ont pas cessé depuis la domination des Achéménides. Quant à la date de nos monnaies, M. Rapson la place au III^e siècle avant notre ère avec la note « probably »; l'accumulation sur la même pièce de marques et de symboles usités séparément sur des pièces antérieures, et dont quelques-unes montrent des lettres kharosthî assez usées, oblige à les rajeunir au moins d'un siècle; l'écriture brahmî, grâce à

sa forme droite et monumentale a pu se conserver plus longtemps sans subir aucun changement.

J. Halévy.

---

MISSION À NEDROMAH ET CHEZ LES TRARAS.

L'histoire de ces populations est intimement liée à celle de l'Algérie, du Maroc et de l'Espagne : c'est chez les Koumiah, nom qu'elles portaient au moyen âge, que naquit Abd el-Moumen, à Menzel, sur le territoire de la tribu actuelle des B. 'Abed, commune mixte de Nedromah. Le souvenir de ce personnage vit encore dans la tradition, associé à celui d'un prince mérinide de Fâs et à ceux des souverains zeyanites de Tlemcen. Dès le xi[e] siècle de notre ère, El-Bekri mentionne des villes florissantes, Nedromah, Honaï (Honaïn), Touent (Djema' Ghazaouat), Arachkoul (Rachgoun), qui servaient, ainsi qu'Oran, de ports à Tlemcen. Aujourd'hui, la plupart de ces villes sont en ruines, ou bien déchues comme les cités berbères de Tient, de Ternana et de Matila; mais des fouilles archéologiques opérées particulièrement à Honaïn donneraient, comme j'ai pu m'en assurer en examinant le terrain, des résultats importants.

L'objet de ma mission étant l'étude des populations Traras, je me suis appliqué à recueillir tous les renseignements archéologiques, historiques, hagiographiques qu'il m'a été possible. J'y ai joint la recherche des manuscrits arabes existant dans cette région et l'étude d'un dialecte berbère, non signalé jusqu'à ce jour et parlé par les Beni Bou Sa'ïd, du cercle de Lalla Mar'nia. J'ai reconnu qu'il était apparenté à celui des Beni Iznacen sur lequel j'ai déjà publié un travail à Florence en 1898. C'est probablement, avec celui des Beni Snous, dans la commune mixte de Sebdou, le représentant de l'idiome berbère qui était en usage ici au temps des Almohades, et dont quelques traces que j'ai soigneusement notées



IMPRIMERIE NATIONALE.

se rencontrent dans l'arabe parlé ici et dans l'onomastique topographique.

En ce qui concerne l'archéologie, j'ai relevé une inscription arabe que je crois la plus ancienne de l'Algérie, après celle de Sidi 'Oqbah dans la province de Constantine, si même elle ne lui est pas antérieure. Elle a sur celle-ci l'avantage de pouvoir être datée approximativement; j'en joins la reproduction à cette lettre : voici ce que j'y ai déchiffré à première vue :

Tour de l'inscription : بسم الله الر) حمن الرحيم وصلى الله (على سيدنا محمد) واله الطايبين وسلم تسليما لا اله الا الله ومحمد رسول الله ان الدين عند الله (الاسلام)

1 ومن يبتغى غير ا

2 لاسلام دينا فلن يقبل منه

3 .... ..................

4 هذا ما نعه الامير السيد ا

5 ........................ (بو)

6 سف بن تاشفين ادام الله توفيقه

7 ......................

8 واحز ل(?).....وسدد وكان

9 الفراغ منه على يدى الفقيه القاضى ا

10 بو (sic) محمد عبد الله بن سعيد (?) يوم

11 الخميس السابع عشر من شهر

...........................................................................

...........................................................................

La hauteur totale de la plaque (inscription complète) est de 1 mètre, la largeur de 0 m. 728; la hauteur de chaque ligne va de 54 à 65 millimètres.

La date doit être fixée aux environs de 474 (1081-82) de l'hégire, époque où Yousof ben Tachfin conquit le Maghreb central.

Une autre inscription, également importante, se trouve près de la porte du minaret de la grande mosquée de Nedromah. Elle est ainsi conçue :

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد سيدنا
... وهما الصامع اهل ندرومة
باموالهم وانڢسهم وكل احتساب
لله وانبنات ڢ خمسين يوم (sic)
وبناها محمد بن عبد لحف بن عبد
الرحمن الشيصى ڢ عام تسع (sic) وربعين (sic)

| | | |
|---|---|---|
| رحمة الله | وسبع ما ئة | اجمعين |

Comme on le voit, cette inscription postérieure d'une dizaine d'années à la prise de Tlemcen par les Merinides, fut gravée sous le gouvernement de ces princes.

J'ai recueilli également les inscriptions d'un certain nombre de tombeaux où sont enterrés les marabouts les plus renommés dans le pays, tels que Sidi Aḥmed El-Bedjâi, le derviche qui, selon la légende, se serait dévoué à 'Aïn-Kebira, pour être assassiné à la place de 'Abd el-Moumen; de Sidi 'Abd er-Raḥmân el-Ya'qoubi, fondateur de la Zaouyat el-Ya'qoubiah; de Cheïkh Mouley el-Guendouz à Tient, etc. Toutes ces inscriptions ne sont pas antérieures au XI^e siècle de l'hégire. Pour en trouver de plus anciennes, il faudrait faire des fouilles dans plusieurs cimetières, particulièrement à Nedromah et à Honaïn.

Je me suis attaché surtout à l'étude de l'hagiographie de la région et j'ai relevé les noms des mosquées, *zaouyah*, *qoubbas*, *maqâms* (endroits commémoratifs), *haouitah* (enceinte en pierres sèches), *haouch* (enceinte en maçonnerie), *bît* (enceinte couverte), qui portent le nom d'un saint dans

les tribus Traras des communes mixtes de Nedromah et de Remchi. Le chiffre des indications recueillies est très élevé, et l'on peut se représenter par là l'influence exercée dans le pays par les marabouts.

En première ligne, je dois signaler une influence juive incontestable et qu'on ne saurait attribuer aux Israélites actuels qui sont venus du Maroc au xviii<sup>e</sup> siècle, à ce que m'ont raconté les rabbins du pays. On vénère encore sur le bord de la mer, à quelque distance de Nedromah, le tombeau de Josué (Sidi Youcha' ben Noun), et les traditions attribuent aux Benou Zeiyân, rois de Tlemcen, la constitution des habous de ce sanctuaire. Au moyen âge, un cap Noun (nom du père de Josué) est mentionné dans ces parages par les géographes arabes, et l'on retrouve encore aujourd'hui une tribu des B. Ichou', au lieu de la forme arabe *Aissa*. Certains commentateurs du Qorân placent dans le Maghreb le théâtre des aventures de Moïse et de Josué, et les principaux personnages de la Bible ont des *qoubbas* dans les environs. Peut-être serait-il téméraire de rapprocher de cette tradition les prétendues stèles mentionnées par Procope dans le *De bello vandalico*, et rappelant l'expulsion des Chananéens par Josué, successeur de Moïse.

L'examen des noms des saints vénérés dans le pays m'a permis de constater les diverses influences exercées par les marabouts : la plus importante est due à ceux qui sont venus de deux points du Gharb : les B. Hamlil au sud d'Oudjda, et la Saguiat el-Ḥamra. C'est de là que sont partis ceux qui, au xvi<sup>e</sup> siècle, ont ranimé la foi musulmane menacée sur la côte d'Afrique par les conquêtes des Espagnols. Une autre catégorie comprend les saints originaires du pays, dont le nom seul a été conservé; enfin, mais en petit nombre, on trouve quelques oualis venus de l'est et du sud, c'est-à-dire de l'Eghris et du pays des Oulad Sidi Cheikh, auxquels il faut joindre deux célèbres soufis de l'Orient : Sidi Abd el-Qâder el-Djilâli et Sidi Sofyân eth-Thaouri. L'influence exercée par eux pendant la période d'anarchie du xvi<sup>e</sup> siècle

est bien marquée par un acte que j'ai copié à la zaouyah de Sidi Abd er-Raḥmân el-Ya'qoubi, où l'on voit ce personnage, assisté de notables musulmans de Tlemcen, s'efforcer de grouper contre les Espagnols qui venaient de s'emparer de cette ville, les tribus des Matghara, des Angads, des B. Iznacen et des Traras : c'est la première fois que ce nom, déjà cité par Léon l'Africain, apparaît en arabe. J'ai trouvé aussi, dans la correspondance des cheïkhs de cette zaouyah avec les chérifs du Maroc, la preuve des relations que ces princes entretenaient avec eux pour accroître, avec leur appui, leur influence dans cette région qu'ils disputaient aux Turks.

René BASSET.

## BIBLIOGRAPHIE.

*DICTIONNAIRE THIBÉTAIN-LATIN-FRANÇAIS*, par les Missionnaires Catholiques du Thibet. Hong-kong, Imprimerie de la Société des Missions Étrangères, 1899, in-4°, XII-1087 pages à 2 colonnes.

Depuis longtemps, les prêtres du Séminaire des Missions étrangères de la rue du Bac se sont dévoués à la tâche, indispensable pour leurs travaux évangéliques, de composer des dictionnaires des langues des pays dans lesquels ils remplissent leur ministère. C'est ainsi qu'ont paru tour à tour les dictionnaires annamite, siamois, coréen, chinois et bahnar[1]. Le présent ouvrage est le résultat d'efforts non inter-

[1] 1° Dictionarium Anamitico-Latinum, primitus inceptum ab illustrissimo et reverendissimo P. J. Pigneaux, episcopo Adranensi, vicario apostolico Cocincinæ, etc. Dein absolutum et editum a J. L. Taberd, Episcopo Isauropolitano, vicario apostolico Cocincinæ, Cambodiæ et Ciampæ, Asiaticæ Societatis Parisiensis, necnon Bengalensis socio honorario. — Fredericnagori vulgo Serampore, — Ex typis J. C. Marshman, 1838, in-4°, 1 feuillet n. ch. + XLVI pages + 722 pages + 1 feuillet n. ch. p. l. er. +

rompus de près d'un demi-siècle et de plusieurs missionnaires. Il fut commencé en 1852, par le fondateur de la mission du

128 pages. Les 128 dernières pages renferment : Appendix ad Dictionarium Annamitico-Latinum sistens voces sinenses. — Dictionarium Latino-Anamiticum, auctore J.-L. Taberd, episcopo Isauropolitano, vicario apostolico Cocincinæ, Cambodiæ et Ciampæ, Asiaticæ Societatis Parisiensis, necnon Bengalensis socio honorario..... — Fredericnagori vulgo Serampore, — Ex typis J. C. Marshman. — 1838, in-4°, 1 feuillet n. ch + LXXXVIII pages + 708 pages + 2 feuillets n. ch. + 135 pages, carte. Les 135 dernières pages renferment : Appendix ad Dictionarum Latino-Anamiticum. — Cochin-chinese Vocabulary. — Vocabulaire cochinchinois. — Index Vocabulorum Cocincinensium. — Tự vị An nam. — 1838. — Dictionarium Latino-Anamiticum completum et novo ordine dispositum cui accedit Appendix præcipuas voces proprias cum brevi explicatione continens. Auctore M. H. Ravier miss. apost. Societatis Parisiensis Missionum ad exteros. Ninh Phú ex typis missionis Tunquini occidentalis, 1880, in-4° à 2 colonnes, XII-1270-72 pages. — Dictionarum Anamitico-Latinum ex opere Ill. et Rev. Taberd constans necnon ab ill. et rev. J. S. Theurel episc. Acanthensi et vicario apost. Tunquini Occidentalis recognitum et notabiliter adauctum ad quod accedit Appendix de vocibus sinicis et locutionibus minus usitatis. Ninh Phú ex typis missionis Tunquini occidentalis, 1877, in-4° à 2 colonnes, XXX-566-71 pages. (Pas de caractères chinois.) — 2° Dictionarium Linguæ Thaï sive Siamensis Interpretatione latina, gallica et anglica illustratum. Auctore D. J.B. Pallegoix, Episcopo Mallensi, vicario apostolico Siamensi. Parisiis Jussu Imperatoris impressum in typographeo imperatorio — M DCCC LIV, gr. in-4°, 897 pages à 5 colonnes. — 3° Dictionnaire coréen-français, contenant : I. *Partie lexicographique.* 1° le mot écrit en caractères alphabétiques coréens; 2° sa prononciation; 3° le texte chinois correspondant; 4° la traduction française. — II. *Partie grammaticale.* Les terminaisons d'un verbe modèle arrangées par ordre alphabétique. — III. *Partie géographique.* Les noms et la position des villes, des montagnes, des cours d'eau, etc., avec une carte de Corée. Par les Missionnaires de Corée de la Société des Missions étrangères de Paris. Yokohama, C. Lévy, 1880, gr. in-8°, VIII-615 pages à 2 colonnes + VI*-57* pages à 2 colonnes + 21** pages à 2 colonnes + 1 page Add. + 1 page Err. — 4° Dictionnaire chinois-français de la langue mandarine parlée dans l'ouest de la Chine avec un vocabulaire français-chinois par plusieurs missionnaires du Sé-tch'ouan méridional. Hongkong, Imprimerie de la société des Missions étrangères, 1893, in-4°, XIV pages + 1 feuillet n. ch. + 736 pages. — 5° Dictionnaire bahnar-français par P. X. Dourisboure, de la société des Missions étrangères, ancien missionnaire des Bahnars. Hongkong, imprimerie de la société des Missions étrangères, 1889, pet. in-8°, XLV pages + 1 feuillet n. ch. + 363 pages.

Thibet, M. Renou; aussi bien la préface du dictionnaire nous donne-t-elle la genèse de ce livre : « Admis comme marchand chinois dans la lamaserie de Teun-djrou-ling, qui est dans la vallée du Fleuve Bleu, M. Renou y reçut pendant dix mois les leçons dévouées du chef, devenu son maître de langue thibétaine. L'année suivante, M. Renou continuait ses études près du lama de Tcha-mou-tong, puis à Bonga, au Thibet proprement dit, où il s'était établi en septembre 1854... [M. Renou mourut en 1863]. En 1862-1863, M. Fage réunit en un seul manuscrit le dictionnaire de Csoma et les nombreuses gerbes linguistiques, que les missionnaires avaient recueillies avec tant de patience et de soin; mais il changea complètement l'ordre alphabétique, pour adopter celui des auteurs thibétains, qui est le seul rationnel. C'est le même plan que suivit, mais sans avoir connaissance du travail de M. Fage, le Rév. H. A. Jaeschke, dans son savant dictionnaire, publié à Londres en 1882. M. Fage adopta aussi l'usage de la langue latine, comme langue savante de l'Europe, et pour faciliter l'étude à ses confrères qui ne savaient pas l'anglais. Le français ne fut ajouté que plus tard, au moment de l'impression... . En 1880, un des plus anciens missionnaires du Thibet oriental, M. Desgodins, fut envoyé dans le nord de l'Inde pour chercher à établir une nouvelle mission catholique dans les pays thibétains au sud des provinces centrales. Il emporta avec lui un exemplaire du dictionnaire de M. Fage, toutes ses notes et celles de ses confrères. En 1883, il avait fondé un premier établissement au petit village de Padong, dans le Bouthang anglais. C'est là qu'il mit en ordre tous ses matériaux, ajoutant encore ce qu'il trouva de neuf dans le Dictionnaire du Rév. Jaeschke, qui venait de paraître. Ces emprunts, il les a toujours indiqués par la lettre (J) pour en laisser l'honneur et la responsabilité au véritable auteur. De plus, il eut la bonne fortune de trouver une dizaine de dictionnaires thibétains, qui furent soigneusement collationnés avec la première rédaction. Ce fut encore l'occasion de récolter une gerbe de nouveaux mots, et d'indiquer

quelques variantes de sens. Quand l'œuvre de coordination fut terminée, après dix ans de travail, M. Desgodins envoya une copie de son manuscrit à M. (maintenant Monseigneur) Giraudeau, dont la science en thibétain écrit et parlé est tout à fait remarquable. Celui-ci revisa le manuscrit, y fit un certain nombre de corrections, et envoya une ample provision d'additions qui furent fidèlement incorporées au texte. »

Il fallait imprimer l'ouvrage. M. Auguste Desgodins vint en Europe en 1890, et il voulut bien me communiquer quelques feuilles de son manuscrit, qui, si je ne me trompe, comprenait alors, outre le français, le latin et le tibétain, l'anglais, qui d'ailleurs est peu utile, grâce au Dictionnaire de Jaeschke. Les frais d'impression de l'ouvrage eussent été extrêmement considérables à Paris, où elle n'aurait pu être entreprise qu'à l'Imprimerie nationale; heureusement les Missions étrangères, imitant l'exemple des Jésuites à Zi-ka-wei, avaient créé dans la partie de l'île de Hong-kong nommée *Pokfulum,* une imprimerie dite *de Nazareth,* où, grâce au directeur de cette dernière, M. Rousseille, depuis supérieur du séminaire de la rue du Bac, les caractères tibétains furent fondus dans l'établissement même, et le travail de composition typographique, commencé le 21 novembre 1894, s'acheva à la fin d'août 1899. M. Desgodins, le principal auteur de l'œuvre, put corriger les épreuves de la partie tibétaine à Hong-Kong même, tandis qu'il confiait à plusieurs de ses confrères le soin de l'aider dans la correction des parties latine et française.

Nous n'avions en français aucun dictionnaire tibétain; l'ouvrage latin du père augustin Antoine Giorgi[1] est oublié

[1] Alphabetum tibetanum missionum apostolicarum commodo editum. Præmissa est Disquisitio qua de vario litterarum ac regionis nomine, gentis origine, moribus, superstitione, ac manichæismo fuse disseritur. Beausobrii calumniæ in Sanctum Augustinum, aliosque Ecclesiæ Patres refutantur. Studio et labore Fr. Augustini Antonii Georgii Eremitæ Augustiniani. Romæ MDCCLXII. Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide. — Superiorum facultate, in-4°, xciv-820 pages.

depuis longtemps; les dictionnaires de Csoma de Koros[1] et de Jaeschke[2] (tibétain-anglais) et de Schmidt[3] (tibétain-allemand) sont les seuls en usage actuellement : un travail français est donc le bienvenu.

Comme ses devanciers, le P. Desgodins a suivi l'ordre adopté par les auteurs tibétains; la table alphabétique est donnée au commencement de l'ouvrage, p. IX-XII. Le P. Desgodins a d'ailleurs consulté avec soin les autres dictionnaires et il ne manque pas d'indiquer ce qu'il leur a emprunté. Je regrette qu'il n'ait pas donné à la fin du volume un vocabulaire français-tibétain, à l'exemple de Jaeschke et de Schmidt qui ont imprimé l'un un vocabulaire anglais-tibétain, l'autre une liste alphabétique des noms allemands. Csoma de Koros ne donne pas non plus de vocabulaire anglais-tibétain. L'abbé Desgodins, pas plus que Csoma et Schmidt ne répète, ce que fait Jaeschke, la prononciation de chaque exemple donné. Le volume du dictionnaire en est ainsi diminué, mais il y a nécessité pour celui qui ne possède pas encore à fond son alphabet, de recourir constamment à la table du commencement. En revanche, si Jaeschke donne la pronon-

[1] Essay towards a Dictionary, Tibetan and English. — Prepared, with the assistance of Bandé Sangs-*R*gyas Phun-Tshogs, a learned láma of Zangskár, by Alexander Csoma de Körös, Siculo-Hungarian of Transylvania. During a residence at Kanam, in the Himálaya Mountains, on the Confines of India and Tibet, 1827-1830. — Calcutta : Printed at the Baptist Mission Press, Circular Road, 1834, in-4°, XXII-351 pages à 2 colonnes.

[2] A Tibetan-English Dictionary with special reference to the prevailing Dialects to which is added an English-Tibetan Vocabulary. By H. A. Jäschke, late Moravian Missionary at Kyèlang, British Lahoul. — Prepared and published at the charge of the Secretary of State for India in Council. — London, 1881, XXII-671 pages à 2 colonnes. — English-Tibetan Vocabulary, p. 611 et seq.

[3] Tibetish-Deutsches Wörterbuch, nebst deutschem Wortregister, von J. J. Schmidt... — Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. — 1841. St. Petersburg. bei W. Gräffs Erben. — Leipzig, bei Leopold Voss. gr. in-4°, XI-784 pages + 1 feuillet n. ch. Le Dictionnaire est sur 2 colonnes et l'*Alphabet. Verzeichniss der Deutschen Wörter*, p. 632 et seq. est sur 3 colonnes.

ciation pour chaque exemple, il n'en donne pas les caractères, comme M. Desgodins. Aussi bien les exemples suivants feront-il voir la méthode de chacun des auteurs :

Jaeschke est court :

ཀ་ཀ་ཎི *ka-ka-ni*, a small coin of ancient India (*Csoma*) [p. 1].

Mais Csoma est plus explicite : « small money, in ancient India; value twenty shells or cowries » [p. 1].

Schmidt, p. 1, est aussi bref que Jaeschke : « Eine kleine Geldsorte in Altindien ».

M. Desgodins est plus explicite et se rapproche de Csoma : « ཀཀཎི *Parva moneta in antiqua India, valet 20 parvas conchas* (*cowries*), petite monnaie valant 20 coquilles ».

Jaeschke écrit :

ཆན་པ་ *čán-pa* a pair of *scissors*, but the common people know only *shears*, which are for various purposes; the scissors mentioned in surgical books are probably of a nicer construction. [p. 155].

Csoma donne, p. 44-45 : « A pair of scissors; a cutting with scissors; to *v. a.* shave, etc. »

Desgodins : ཆན་པ་ *Forfices*, ciseaux; ཆ་པས་གཅོད་ *v. vulg.* བཅད *forf. secare*, couper avec des ciseaux; ཆ་པས་ཉཟེག *v.* བཉང་ *forfic. radere, capillos secare*, couper les cheveux, raser [p. 317].

L'ouvrage fait le plus grand honneur à ses auteurs et ajoutons-le, à ses imprimeurs aussi. Tous les gens de science se réjouissent de l'apparition de cette œuvre considérable et les Français en particulier doivent être fiers d'être aussi brillamment représentés dans le groupe restreint de savants qui font de l'Asie orientale, l'objet de leurs études, qu'ils le sont par les modestes missionnaires de l'Extrême-Orient.

Henri Cordier.

*Die Lebensbeschreibung von « Padma Sambhava » dem Begründer des Lamaismus, 747 nach Chr. I.* — I. Teil; *Die Vorgeschichte* enthaltend die Herkunft und Familie des Buddha Çâkyamuni; aus dem Tibetischen übersetzt von Emil Schlagintweit. München, 1899; 28 pages in-4° (419-444). Extrait des *Mémoires de l'Académie royale des sciences* de Bavière.

Comme on le voit par le long intitulé reproduit ci-dessus, cette première partie d'une biographie de Padma-Sambhava est exclusivement relative à Çâkyamuni. M. Schlagintweit nous donne la traduction du VIII^e^ chapitre (p. 9-12) et du IX^e^ chapitre (p. 14-19) et le texte (en transcription) de la partie traduite (p. 25-28). Il ajoute quelques indications sur le contenu de divers chapitres, et fait précéder le tout d'une description du ms. qui lui a servi pour son travail, des éditions imprimées ou des copies manuscrites plus ou moins divergentes qui en existent, des sources que l'on a pour la connaissance de la vie et de l'œuvre de Padma Sambhava, des travaux qui ont été faits sur ce sujet. Le ms. dont il s'est servi a été rapporté par son frère Hermann, et a eu bien des vicissitudes; il est fort dégradé et incomplet, et s'arrête au milieu du chapitre 51. On ne peut faire un travail sérieux sur cet ouvrage qu'à la condition de consulter d'autres exemplaires.

Ces exemplaires, s'ils ne sont pas facilement accessibles, sont du moins nombreux; il s'en trouve dans les couvents lamaïques, et il n'est pas de monastère au Sikkim, par exemple, qui ne possède une ou plusieurs « Vie de Padma-Sambhava »; car il est révéré au Tibet comme le « Second Docteur », le premier étant Çâkyamuni, dont la biographie est naturellement comme la préface de celle du fondateur du Lamaïsme.

Le récit de la carrière du Buddha jusqu'à son retour à Kapilavastu, est le même dans « toutes les langues », selon la remarque de M. Rockhill reproduite par M. Schlagintweit. Cependant l'ouvrage sur lequel a travaillé M. Schlagintweit présente cette particularité que le Bodhisattva, le futur Çâ-

kyamuni, dans le ciel Tuṣita, d'où il est descendu sur la terre pour devenir Buddha, porte le nom de « Çvetaketu, fils du roi Cûḍa d'heureuse naissance » ou « de bonne race » (rgyal-po gtsug phud rigs bzaṅ sra).

Un Index des noms propres remplit la page 440; et 104 notes garnissent le bas des pages.

Nous reviendrons sur cette publication quand la suite nous apportera l'histoire même de Padma Sambhava.

L. Feer.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE
PAR M. CLERMONT-GANNEAU [1].

SOMMAIRE DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME IV (avec planches et gravures), en cours de publication; livraisons 1 à 8, 1900.

§ 1. Jarres israélites marquées à l'estampille des rois de Juda. — §§ 2, 3. Cinq poids israélites à inscriptions. — § 4. Empédocle, Zénon, les Manichéens et les Cathares. — § 5. Une nouvelle dédicace à Zeus Héliopolite. — § 6. Jean le Hiérapolite, évêque d'Abila de Lysanias. — § 7. Le *ratl* arabe et l'éponge américaine. — § 8. La ville lévitique de Méphaat. — § 9. Les trois Karak de Syrie. — § 10. Le lieu de la lapidation de saint Étienne. — § 11. La voie romaine de Palmyre à Risapha. — § 12. Inscriptions grecques de Mésopotamie. — § 13. Inscriptions grecques de Palestine et de Syrie. — § 14. La « Tabella deviotioni » punique. — § 15. Le nom de Philoumenè en punique. — § 16. Manboug-Hiérapolis dans les inscriptions nabatéennes. — § 17. Resapha et la Strata Diocletiana. — § 18. Inscriptions grecques du Haurân. — § 19. Les inscriptions du tombeau de Diogène à El-Hâs.

[1] Voir *Journal Asiatique*, oct. 1899, p. 372. — Prix de chacun des volumes I, II, III, 25 francs. Prix du volume IV, souscrit d'avance et à recevoir par livraison : 20 francs.

---

*Le gérant :*

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1900.

# MŒURS ET TRADITIONS DE L'AURÈS.

# CINQ TEXTES BERBÈRES

## EN DIALECTE CHAOUIA,

PAR

M. GUSTAVE MERCIER.

## AVANT-PROPOS.

### I

Les Arabes désignent du nom un peu dédaigneux de *Chaouia* les tribus berbères qui, des Hauts Plateaux jusqu'au Sahara, occupent la portion centrale du département de Constantine. Le sud de cette région s'appuie sur la forte ossature du massif de l'Aurès, ou Aourès[1] comme prononcent

[1] On a voulu faire dériver ce nom de l'hébreu ארן «cèdre», et les immenses forêts de cèdres qui ont couvert autrefois et occupent encore une partie du massif prêteraient quelque vraisemblance à cette étymologie. Mais comme il n'y a pas d'apparence que les Israélites aient pénétré le pays avant la conquête romaine, il faudrait admettre que ce nom fut donné par les Phéniciens et adopté ensuite par les Romains qui en firent l'*Aurasius mons*. Quant aux indigènes, ils ne l'appliquent qu'à une montagne des environs de Khenchela, le *Djebel Aourès*, et ne donnent pas de nom à l'en-

les indigènes, forteresse naturelle où, de la plus haute antiquité, la race berbère se cantonna pour résister aux invasions qui inondaient la plaine; vaste réservoir d'hommes d'où dévalèrent les hordes des héros de l'indépendance de ce peuple toujours opprimé, les bandes de K'ocila et les fanatiques de La Kahina. Au nord, le relief s'affaisse dans les ondulations qui avoisinent Khenchela, Bar'aï [1], Timgad, Lambessa; puis, la grande plaine froide s'étend jusqu'aux soulèvements du Hanout, du Nif Enneser [2] et du Guerioun, à 50 kilomètres au sud de Constantine. Les races y sont mêlées et l'arabe y règne comme langue courante. Mais un grand nombre de tribus ou fractions ont conservé leur vieux parler berbère pour les usages intimes, et ce langage est, à très peu de chose près, celui de l'Aurès, avec peut-être l'adjonction d'un nombre plus considérables encore de termes arabes. Il en est de même pour la grande tribu berbère arabisée des H'arakta, qui confine au nord-est le territoire que nous venons de décrire; et, à l'ouest, les Oulad Solt'ane et les habitants du massif montagneux du Bellezma sont encore des Chaouia.

C'est donc une superficie considérable, 150 kilomètres du sud au nord, plus de 200 de l'est à l'ouest que couvre ce groupement berbère. On peut, dès lors, s'étonner qu'il n'ait pas été jusqu'à présent l'objet d'études plus approfondies [3]. La raison

semble du massif. Cf. *La Toponymie berbère de la région de l'Aurès* (Congrès des Orientalistes, 1899).

[1] *K'çar Bar'aï*, le *Baghaï* des Romains : nom évidemment emprunté par eux au dialecte berbère local. *Baghaï* est un pluriel, pour *Bar'aïn* ou *hibar'aïn*, plur. de *haber'a* «ronce». Il existe encore dans l'Aurès un grand nombre de localités appelées par les indigènes *Aïn Taber'a*, la «source des ronces».

[2] نيف النّسر «le bec d'aigle», nom donné en raison de la forme particulière de la montagne.

[3] Nous ne possédons guère sur ce sujet que les travaux du regretté Masqueray, *De Aurasio monte; traditions de l'Aourès oriental; formation des cités dans la Kabylie, l'Aourès* et *le Mzab.* — Au point de vue linguistique, un mémoire paru à la suite de Sierakowski. *Das Schaui* (Dresde, 1871); un vocabulaire publié par Masqueray, sous ce titre : *Comparaison du dialecte des Zenaga avec les vocabulaires des Chaouia et des Beni Mzab*, tous

en est probablement dans ce fait que les Chaouia facilement abordables, ceux de la plaine, sont arabisés tout au moins à la surface, et possèdent une connaissance assez complète de la langue arabe pour que leur idiome maternel échappe à l'observation du voyageur. Ils n'aiment d'ailleurs pas le prodiguer, et le réservent pour leur usage exclusif, afin d'échanger entre eux des observations et des pensées qu'une oreille étrangère n'arrive pas à surprendre. Il faut pénétrer au cœur de la montagne, pour trouver des fractions où seuls, quelques rares tolba, commerçants et voyageurs parlent l'arabe; et jusqu'à ces toutes dernières années, aucune route n'ouvrait à l'étranger l'accès du massif inviolé. On peut maintenant se rendre en voiture de Batna jusqu'à l'hôpital d'Arris, au centre du pays des Touaba[1]. Les pères et sœurs blancs qui l'habitent sont, avec le personnel restreint du petit poste militaire de Tkout[2], à 20 kilomètres plus à l'est, les seuls Européens établis à l'intérieur du massif, dans ces milliers de lieues carrées couvertes de montagnes abruptes, de falaises, de rochers et de forêts. La nature du pays explique suffisamment cette abstention de notre part : la rareté, la cherté des terres de culture, limitées au creux des vallées, et la densité de la population actuelle font que toute colonisation y est impossible : est-ce à dire que les années s'écouleront sans que la force des choses nous permette de pénétrer la démocratie pauvre, arriérée et presque sans besoins que constitue cette société berbère, restée depuis des siècles en dehors de tous les grands mouvements qui ont agité le monde et l'Afrique du nord? Nous ne le pensons pas. Un jour viendra où le minerai qui affleure sur les roches nues, qui se cache

deux sans grande valeur; quelques fables publiées par M. Basset dans son *Loqman berbère* (Paris, 1890).

[1] Les Touaba توابة, pluriel de *Toubi* توبي sont appelés par les Arabes *oulad Daoud;* ils font partie, comme les Oulad Abdi, de la commune mixte de l'Aurès.

[2] Le poste de Tkout comprend les tribus des Beni-bou-Slimane et de l'Ah'mar Khaddou et dépend administrativement du cercle militaire de Biskra.

sous la végétation triste des romarins et des thuyas, attirera toute une armée d'ouvriers et de chercheurs. Ce jour-là, le mouvement et la vie sillonneront cette nature sauvage, endormie depuis si longtemps d'un sommeil sans rêves, et les antiques guelaâs[1] s'effriteront au contact de nos usines, comme la société berbère s'évanouira au contact de nos ouvriers, avec ses traditions, sa langue et ses mœurs d'un autre âge.

Peut-être la connaissance du chaouia aura-t-elle, durant la période de transition, un intérêt pratique. Elle ne saurait en avoir maintenant que pour ceux, peu nombreux, qui sont appelés à fréquenter ces indigènes; mais dès à présent, son importance scientifique la rend digne d'une étude sérieuse. Ce dialecte pourrait, en effet constituer le type d'une des grandes subdivisions de la famille berbère, à l'égal du kabyle, du tamachek' et du mzabite. C'est un spécimen relativement pur, harmonieux et doux de la zenatiya, c'est-à-dire du langage parlé par les berbères zenètes, et les innombrables rameaux de cette troisième race, suivant la classification d'Ibn Khaldoun, sont épars sur toute l'étendue de l'Afrique du Nord. La linguistique pourrait ici servir quelquefois de point de repère à l'histoire, et il n'est pas sans intérêt de retrouver chez les Beni Menacer, et jusque dans le Maghreb occidental, chez les Beni Iznacen[2] et nombre de tribus marocaines, un dialecte zénatien presque semblable à celui des Chaouia[3].

La grammaire est en réalité d'une simplicité extrême et présente peut-être moins de complication que celle du Zouaoua; les formes verbales, seules, lui donnent une complexité apparente. On y rencontre, dégagée de toute addition, ce qu'on pourrait appeler l'ossature de la morphologie berbère, telle qu'on la retrouve dans tous les dialectes, telle qu'elle

[1] Voir *Le Chaouia de l'Aurès*, p. 9, n 2.

[2] Cf. Basset, *La Zenatia de l'Ouarsenis*, Paris, Leroux, 1895; *Le dialecte berbère des Beni Iznacen* (Florence, 1898).

[3] Nous sommes obligé de renvoyer, pour plus de détails sur ce dernier dialecte, à notre *Chaouia de l'Aurès* (Paris, Leroux, 1896, in-8°).

existe sans nul doute depuis une antiquité très haute : absence de déclinaison, rapports des substantifs indiqués à l'aide de prépositions nombreuses, qui donnent au discours une forme analytique contrastant avec l'allure polysynthétique du verbe; l'adjectif qualificatif se confondant avec le nom; le thème pronominal formant avec les prépositions des combinaisons multiples; absence presque totale de conjugaison, le verbe ne pouvant se plier qu'à exprimer des idées de personne et de nombre et l'idée de temps restant implicitement contenue dans l'ensemble général du discours.

Nous avons dit que les formes verbales offrent une complexité apparente, surtout si l'on essaye d'en donner une classification rigoureuse de les enfermer dans un cadre nettement déterminé. Nous pensons que le langage présente là quelque chose d'un peu flottant; la racine verbale est une matière plastique, fertile en ressources pour exprimer les modalités de l'action : mais avant de songer à situer rigoureusement sa pensée dans le temps[1], l'homme cherche à l'exprimer avec toutes ses particularités, et s'attache quelquefois à des détails qui nous paraissent secondaires : de là ce qu'on a nommé à la suite du général Hanoteau, des *formes d'habitude*, et qui sont plutôt à nos yeux des formes intensives ou neutres, remplissant quelquefois l'office de la conjugaison grecque en $\mu\iota$. Enfin, l'usage de verbes auxiliaires étant inconnu, la passivité ne peut s'exprimer que par une modification du radical verbal. Les procédés ainsi employés sont au fond peu nombreux et tous très rationnels, mais leurs combinaisons sont multiples, et quelquefois laissées à l'initiative ingénieuse de chacun.

Avec la morphologie, nous sommes amené à dire quelques

[1] Il ne faut pas perdre de vue que les notions de temps sont très peu développées chez les hommes primitifs. Le présent, le passé, l'avenir, l'instant, l'heure, la durée, ne sauraient pas s'exprimer en berbère sans le secours de l'arabe; le même adverbe, *ziχ*, signifie, suivant les cas «tout l'heure, de bonne heure, jadis, autrefois, il y a très longtemps».

mots du vocabulaire. Un dictionnaire scientifique des racines berbères comparées n'existe pas encore, et il semble qu'un pareil travail soit à la portée du seul M. Basset, dont il couronnerait l'œuvre accomplie avec tant de patience et de probité. Nous croyons qu'un des premiers profits à en tirer serait la démonstration de ce fait que les mots empruntés à l'arabe sont à peu de chose près les mêmes dans tous les dialectes; d'où cette conséquence, que ces mots n'ont pas supplanté des racines berbères plus anciennes et perdues depuis, mais bien plutôt qu'ils ont ajouté leur contingent à celui, assez restreint, dont disposaient les indigènes de l'Afrique antérieurement à l'invasion hilalienne. Le vocabulaire berbère est pauvre; de plus, il est tout à fait insuffisant, pour ne pas dire nul, lorsqu'il s'agit d'exprimer certaines catégories d'idées, et en premier lieu les idées abstraites, et celles relatives à la religion, aux formules de politesse, aux salutations, etc. Les Berbères devaient donc accueillir avec faveur l'outil mis à leur disposition par des vainqueurs dont la langue était à tous égards supérieure à la leur et de plus se prêtait merveilleusement à des incorporations dans l'idiome des vaincus.

Abstraction faite de ces emprunts, le vocabulaire des Chaouia nous représente, pour ainsi dire sans déformations locales et presque à l'état de pureté, les racines qui constituent le fonds de la langue berbère, et que l'on retrouve en tamachek', en zouaoua, en Mzabite, empruntant quelquefois une couleur particulière à chacun de ces dialectes. S'il nous fallait donner ici la caractéristique du chaouia, nous pourrions le faire d'un mot en disant que c'est l'euphonie, et le principe du moindre effort : élision des consonnes heurtées, principalement des dentales, de ce *th* inital si abondant en zouaoua, et remplacé chez les Chaouia par une légère aspiration ; adoucissement, affaiblissement des gutturales qui, loin de sortir des profondeurs extrêmes du gosier, glissent sans effort le long du palais et tendent à se fondre dans la demi-consonne *i*. C'est ainsi que le *k* ك se prononce comme le *ch*

allemand dans le mot *glücklich*[1] et que *g* devient *i* : Tamachek' *iga* « il fait »; chaouia *ieya*.

Ces particularités font que rien ne diffère plus, en apparence, d'un discours chaouia qu'un discours tamachek' où tout semble raide et heurté. Mais n'oublions pas qu'il ne s'agit ici que d'une apparence. La liste serait longue, des vocables communs à ces deux dialectes, et employés chez tous deux sous la même forme[2]; et par là s'affirme l'unité si remarquable de cette vieille langue africaine, parlée depuis des milliers d'années sur une immense étendue de pays, et restée partout semblable à elle-même malgré les changements que le climat, la vie, les relations et les guerres produisent chez les peuples.

## II

Comme tous les Berbères, les Chaouia n'ont qu'une littérature orale. Nous sommes donc réduits à en recueillir les monuments de la bouche de leurs conteurs, de ces narrateurs à mémoire prodigieuse qui rassemblent à la veillée un auditoire attentif, et racontent les faits du temps passé, les exploits des héros, les légendes terrifiantes d'ogres et de génies, ou les aventures épicées de quelque personnage populaire comme *Bechkerker*. Accroupis autour de feux allumés en plein air, les indigènes, suivant leur expression, raccourcissent ainsi les longues heures de la nuit, et laissent vagabonder leur imagination, ardente comme celle des enfants.

Le conteur berbère n'égale point cependant le *maddah*

[1] Nous l'avons rendu par la consonne grecque $\chi$.

[2] Quelques exemples pour les verbes :

⊙ ∃ *edhs* « rire »; ⊙ ∃ *et't'es* « dormir; ⊓ ⊐ ‖ *elmed* « apprendre; ○ • ⁚ *aker* « voler, dérober »; ⊓ ○ *irid* « être propre »; ⁝ / *enr'* « tuer »; ⊙ *as* « aller »; • ‖ *ili* « être »; ‖ ⊙ *esl* « entendre »; ⊙ ‖ *els* « s'habiller »; ⊙ | *ens* « passer la nuit »; # ○ *erz* « casser »; ⁚ ⊙ *esou* « boire »; # ‖ *ellaz* « avoir faim »; + ⊐ *emmet* « mourir »; . ⊙ ][ *efsi* « foudre »; et des centaines d'autres sont communes au chaouia et au Tamachek.

arabe. Celui-ci est prolixe, sonore, pressé, éloquent parfois; le discours se précipite dans sa bouche et se déroule en ondes vigoureuses, entremêlées de vers, de prose rimée, d'invocations aux saints de l'Islam et à Dieu qui est prié à tout propos de faire descendre sur les assistants sa profitable *baraka*. Le conteur berbère est plus sobre, plus posé, plus concis, au total moins beau parleur. Il est vrai qu'il n'a point à sa disposition l'outil remarquable et opulent, riche de synonymes, que constitue la langue arabe.

C'est ainsi que les cinq récits qui suivent nous été contés par deux indigènes de T'kout, Ahmed ben Mokhtar, grand chasseur devant l'Éternel, et Ahmed ben Cherif, vieillard membre de la djemaâ du village, ou, pour les appeler comme leurs concitoyens, *H'and ou Mokhtar* et *H'and ou Cherif*.

Le premier, *Histoire de Djokhrane*, nous reporte aux temps lointains où les *Roum* étaient les maîtres du pays. C'est l'aventure d'un Valerius Corvus dont le corbeau est remplacé par le geai, oiseau très commun dans la montagne. Il est possible que cette tradition remonte, en effet, aux temps de l'occupation romaine du bas empire. Un certain nombre de familles berbères, à Tkout et ailleurs, affirment descendre des Romains : notons en passant qu'elles n'en présentent guère le type et ne se distinguent en rien de leurs coreligionnaires. D'un autre côté, il est certain que les Romains ont dominé pendant des siècles sur tout l'Aurès. Les restes de seguias (canaux d'irrigation) creusés dans le roc, les ruines nombreuses et éparses qu'on trouve jusque dans les endroits les moins accessibles de la montagne, prouvent qu'ils l'avaient, en partie du moins, romanisé. Mais l'ont-ils jamais fortement occupé, et peuplé de colons de race latine ou italienne? Nous ne le pensons pas. Il paraît aujourd'hui démontré que l'immigration latine ne fut pas assez forte pour coloniser réellement même la plaine et le littoral; du moins, les Romains surent-ils, par une administration habile, par leurs fonctionnaires, par les militaires retraités qui s'éta-

blissaient dans le pays, convertir à leur civilisation ces Africains, séduits par le luxe de leurs villes, par le magnifique agencement de l'organisation municipale et provinciale, et dont le suprême orgueil fut bientôt d'adopter les mœurs, la religion, les coutumes et jusqu'aux noms des vainqueurs. Ceux-ci ne peuplèrent point, ils romanisèrent l'Afrique; à plus forte raison ne sont-ils pas venus s'implanter dans la montagne sans routes, sans villes, où les terres de culture, alors comme aujourd'hui, étaient rares et suffisaient à peine à nourrir les habitants. Mais il est à supposer que les montagnards de l'Aurès, en relations avec leurs vainqueurs, amenés par leur affaires à fréquenter des villes telles que Mascula, Timgad, Lambessa, aient adopté jusqu à un certain point et d'une manière très superficielle sans doute la civilisation des Romains.

La population actuelle de l'Aurès est formée d'un grand nombre de petits groupes berbères ou arabes dont les origines sont très diverses. Les uns habitent le pays depuis un siècle à peine, d'autres depuis plusieurs centaines d'années, d'autres enfin affirment que leurs ancêtres y ont vécu de tout temps.

Ces derniers paraissent avoir conservé un souvenir, très vague sans doute, de l'époque où ils étaient encore païens, ou tout au moins non convertis à l'islamisme. Il n'en faut pas davantage pour les autoriser à s'attribuer une origine romaine, et l'on doit se garder de prendre au sérieux leurs prétendues traditions.

Les deuxième et troisième récits sont des légendes comme l'imagination de tous les peuples en a enfanté un grand nombre. Rechercher quelles peuvent être leur antiquité et leurs origines serait se perdre dans le champ des hypothèses. M. Basset, par ses notes savamment documentées, par de nombreux articles publiés dans la *Revue des traditions populaires*, a démontré que l'on retrouve les mêmes contes et les mêmes légendes chez la plupart des peuples d'Europe, Celtes et Germains, chez certains peuples d'Asie jusque dans l'Inde,

et chez les peuples du Nord, en Suède et en Norvège. Ces constatations nous permettent de faire remonter l'origine de ces traditions fidèlement transmises de bouche en bouche pendant la suite des âges, à une antiquité excessivement reculée. Peut-être faut-il y voir un héritage de la race qui couvrit l'Afrique septentrionale de dolmens semblables à ceux des Celtes et des peuples du Nord, de cette race qui savait manier les énormes blocs de pierre et dont les sépultures étranges couvrent des lieues carrées dans la forêt de Bou Yemman, près de Tkout.

L'ogre est un être dont on n'a point une idée bien précise si ce n'est qu'il est énorme et qu'il dévore les humains. L'ogre de l'Aurès est toujours un habitant des cavernes ; c'est là qu'il installe son repaire, qu'il amasse ses trésors et qu'il amoncelle les ossements et les débris de ses victimes ; terreur superstitieuse dont il faut demander l'origine à ce que l'inconnu noir des excavations où l'homme a de tout temps cherché un refuge a d'effrayant. Ces cavernes, *afri* ou *ifri*, plur. *ifran*[1], sont nombreuses dans ce pays de montagnes chaotiques et de rochers. Quelques-unes sont très vastes et peuvent contenir des troupeaux entiers; souvent l'*afri* ne forme qu'un simple abri à flanc de montagne, largement ouvert sur toute sa longueur et recouvert par une couche de roc horizontale qui surplombe en partie le vide. Que ces afris aient été habités depuis les temps préhistoriques, c'est ce dont il n'est guère permis de douter, encore qu'ils n'aient pas été scientifiquement explorés. Actuellement, il n'existe point dans l'Aurès de Troglodytes proprement dits; mais les afris sont utilisés à certaines époques de l'année pour servir d'installations provisoires aux bergers en quête de pâturages, sur les confins du Sahara pendant l'hiver, dans la haute montagne au cours de l'été.

Le quatrième récit est relatif à une aventure toute moderne,

[1] N'oublions pas que les anciens appelaient les habitants de ce pays des *Afri* et que de là est venu le nom donné au continent tout entier.

puisqu'il y est question d'un duel à coups de fusil. Il nous a paru curieux par les traits de mœurs qu'il renferme. A la vérité, ce n'est point un récit chaouia puisqu'il se déroule entre gens du Souf et Touareg; mais les habitants de la montagne ne sont point sans relations avec ceux du Sahara. Chaque hiver, toute la population des petites tribus d'Achach, Oulach, Ouled Youb, Oulad Abderrah'man Kebach, Beni Melkem, descend des hauteurs et va s'installer pour hiverner dans le Sahara voisin de la montagne, dans ces plaines arrosées par les oued lors des grandes crues, et qu'un peu de pluie couvre d'abondants pâturages. A la vérité, ces migrations annuelles ne dépassent jamais un rayon restreint, et nos Chaouia ne sont guère en relations directes qu'avec les Lakhdar du Zab Chergui. Mais ceux-ci ont des parcours qui avoisinent les sables du Souf, et c'est probablement par eux que le récit dont nous parlons a pénétré jusque dans la montagne. Disons en passant, à propos des Touareg, que les Chaouia ignorent totalement quelle parenté les unit à ces nomades du grand Sahara, et ne connaissent peut-être de ceux-ci que le nom à eux donné par les Arabes.

Quoi qu'il en soit, les mœurs qui nous sont révélées par le récit ont bien un cachet berbère. Les Chaouia se montrent d'une cruauté intraitable pour la femme adultère. Jusque dans les fractions où règnent les mœurs les plus dissolues, où la femme divorcée, la veuve et même la jeune fille, l'*azria*, jouissent d'une liberté qui dépasse la licence, la femme mariée est tenue à une conduite irréprochable, sans quoi tout est permis contre elle; et les exemples sont nombreux de femmes adultères qui subirent le sort de l'héroïne de notre récit : « . . . on l'égorgea, on réduisit sa chair en *gueddid* (lanières de viande séchée) que l'on exposa sur un jujubier sauvage... et les chacals et les oiseaux du ciel passèrent la journée autour, et les dévorèrent jusqu'à ce qu'il n'en restât plus ».

Nous avons dit plus haut que la population de l'Aurès est formée d'une quantité de petites fractions ou petites tribus

d'origines très diverses. Il en est parmi elles qui se disent arabes, se parent de leur origine comme d'un titre de noblesse, méprisent profondément les Chaouia, et, vivant aux côtés de ces Berbères, évitent toute mésalliance avec eux et affectent d'ignorer jusqu'à leur langage qu'ils traitent de jargon. De ce nombre sont les Chorfa, descendants hypothétiques du Prophète, et les nobles Serah'na, descendants de Serh'ane, petit-fils de Hilal.

La grande invasion arabe du XI[e] siècle, refoulée en Tunisie, s'étendit sur la ligne des Hauts Plateaux confinant au désert, et poussa dans un coin perdu de la montagne ces rejetons, comme elle laissa la tribu des Lakhdar dans les plaines du Zab Chergui. Les Serah'na et les Chorfa, au nombre de quelques centaines de familles, se sont maintenus à travers les siècles parmi ces Berbères peu accueillants à l'étranger, peut-être en raison du prestige moral dont les parent, aux yeux de populations musulmanes, leur qualité de hilaliens et leur noblesse religieuse. Ils ont conservé, avec des généalogies qui prouvent l'ancienneté de la race, les traditions des conquérants de l'Afrique, de cette chevalerie musulmane qui donnait de grands coups de sabre et maniait hardiment la lance, qui savait aussi tourner galamment les vers à l'usage des belles filles aux yeux noirs, aux seins ronds comme des oranges : véritables chansons de geste débitées en prose rimée, pleines de couleur et de vie, qui nous dépeignent les hommes et l'époque avec un peu d'emphase sans doute, avec ce grandissement que donne le recul aux choses mortes, mais qui restent les documents précieux d'une époque sur laquelle nous ne possédons rien, à part les sèches annales des chroniqueurs musulmans.

Si les Serah'na refusent de comprendre le berbère, les Chaouia s'efforcent de se hausser au niveau des Arabes, de posséder leur langue et de répéter leurs contes. Nous donnons ici un fragment de l'histoire d'Ahmed le hilalien, traduit et sans doute altéré par un Berbère.

La vérité nous oblige à dire qu'il n'a point gagné à cette

transposition. La couleur du récit pâlit, sa vigueur s'éteint quand elle n'est pas rehaussée par les citations données dans le texte arabe, tout incorrectes soient-elles; enfin on y relève quelques incohérences. Tel qu'il est, ce morceau reste assez intéressant à divers titres pour être publié.

Nous avons adopté, pour la transcription du berbère en français, le système du général Hanoteau, suivi depuis par tous ceux qui ont continué ses études. En voici la nomenclature rapide :

| | | |
|---|---|---|
| ا = *a* | ز = *z* | ق = *k'* |
| ب = *b* | س = *s* | ك = { *k* / *χ* |
| ت = *t* | ش = *ch* | ل = *l* |
| ث = *th* anglais | ص = *ç* | م = *m* |
| ج = *dj* | ض = *dh* | ن = *n* |
| ح = *h'* | ط = *t'* | ه = *h* |
| خ = *kh* | ظ = *dh* | و = *ou* |
| د = *d* | ع = *ȧ* | ي = *y* |
| ذ — *d'* | غ = *r'* | |
| ر = *r* | ف = *f* | |

Il nous a paru inutile de transcrire les textes en caractères arabes, qui n'offrent pas plus de commodités pour cet usage que les lettres latines.

# I

## HAK'CIT EN DJOKHRAN[1].

*Illa Moh'and oumok'ran eljedd eljedd eunes ek'k'aren as Djokhran[2]. Netta d'roumi ziχ, illa d'i Tχouχth[3] d'i zeman errouman[4]. Ikker iedj en Roumi, ennour'en[5] netta id'es. Ir'elbith[6] erroumi d'in, ikker netta d'oufroukh[7] ek'k'aren as acherek'rak'[8], inâar[9] fell as fell Djokhran, itchatki[10] ith erroumi stit't'aouin ennes, aldegga[11] ifoukk[12]*

[1] Racontée par Ahmed ben Cherif, vieillard de T'kout.

[2] Le nom de Djokhrâne est populaire parmi les Chaouia et paraît consacré à désigner ceux de leurs ancêtres qu'ils disent Romains. Le Kitab El Adouani fait mention d'un Djokhrâne, un des principaux d'entre les Roum, qui résidait dans la montagne à l'endroit dit *Tassia* (MASQUERAY, *Tradition de l'Aurès oriental*, p. 78).

[3] Tχouχth, en ar. *Tkout* تكوت, centre des tribus des Beni bou Slimâne et de l'Ahmar Khaddou, siège d'un poste militaire. — Voir notre *Toponymie berbère de l'Aurès* (dans *Actes du Congrès des Orientalistes*, 1898, sect. *Égypte*, p. 201).

[4] Pluriel de الرومى *Erroumi*, le Romain de l'antiquité et le Français d'aujourd'hui.

[5] Pour *menour'en* «s'entre-tuer», de *enr'* «tuer».

[6] Ar. غلب «vaincre».

[7] Ar. فرخ «oiseau».

[8] Ar. شرقراق «geai» et non «pivert», comme le dit Freytag. Le nom de cet oiseau est une imitation de son cri.

[9] Ar. نعر, proprement «émettre un son par les narines», vulg. «venir au secours de».

[10] Forme fréquentative de *outh* «frapper».

[11] Pour *aldi ga* «jusqu'à ce que donc».

[12] Ar. فكّ «délivrer».

*Djokhran. Ik'k'im*[1] *louk'eddin*[2] *d'ameddoukel ennes. Innas i haroua ennes afroukh aia ma h'add*[3] *hellam la h tet't'eth cha, ma illa houfim*[4] *ioui th id' ha ietch, esr'eth fell as ellefem as.*

*Ak louk'k'a ouihi ououint id' ha*[5] *iser' fellas sid'-rahmen*[6] *ou as illef.*

*Hak'cit*[7] *aia belh'ak'k', iserkas lach.*

HISTOIRE DE DJOKHRANE.

L'aïeul du grand-père de Mohammed Amokrane s'appelait Djokhrane. C'était un Romain de jadis, qui vivait à T'kout du temps des Romains. L'un de ses compatriotes se leva (contre lui), et ils se battirent. Ce Romain avait l'avantage, lorsqu'un oiseau de ceux que l'on appelle geais vint au secours de Djokhrane, et frappa le Romain à coups redoublés dans les yeux jusqu'à ce qu'il eût délivré son adversaire. Dès lors, il resta l'ami de Djokhrane. Celui-ci dit à ses enfants : « Tant que vous existerez, ne mangez pas cet oiseau; et si vous rencontrez quelqu'un qui apporte un oiseau de cette espèce pour le manger, achetez-le et délivrez-le. »

1 Ar. vulg. يقيم de أقام.

2 Pour *d'i louek't d'in* « dans ce moment-là ». Ar. الوقت.

3 Ar. حدّ « limite » *ma h'add* « tant que ».

4 Remarquer l'élision du pronom indéfini, très fréquent en chaouïa, comme celle du pronom relatif.

5 *Ha*, pour *ah* ou *ath*, pronom personnel, complément de *iser'*.

6 Pluriel berbère de l'arabe دراهم.

7 Ar. قصّة.

Jusqu'à maintenant, lorsqu'on apporte un geai à l'un (de ses descendants), celui-ci l'achète pour de l'argent et lui rend la liberté.

Cette histoire est vraie, et n'est point un mensonge.

## II

### *ḤAK'CIT ELR'OUL ETTAK'IYART*[1].

*Rouh'en d'içaïaden*[2] *si iler'man ensen kholdhen*[3] *r'er themourth n eççiadeth. Iler'man ellefen asen rethân*[4], *nehni tçaïad'en al lmar'reb ou ad'roouh'en r'er oumχan*[5] *ensen. Azdin*[6] *iggour d ouaï, ioufa lḍjorreth*[7] *elr'oul d'is thlatha lek'd'am*[8] *idhefrit*[9]. *Ieggour, ioufith ani g ebzedh, louehr en tirecht. Ikker immodhrand' iroouh'ed' r'er içâ-*

[1] *Thak'iyart*, altération de l'arabe خيرة, nom propre de femme d'usage répandu. *Thak'iyart* est en berbère un nom commun, et sert à désigner une femme de qualité. C'est ainsi que le mot *mouquère* — en français et en espagnol — a été tiré de أمّ خيرة.

[2] Ar. صيّاد «chasseur».

[3] Ar, vulg. خلط «arriver à».

[4] Ar. رتع «paître». Remarquer la construction elliptique de la phrase et la suppression de toute préposition qui alourdirait le style.

[5] Ar. مكان.

[6] *Azdin*, pour *ass d'in* «ce jour-là», c'est-à-dire le jour où se passait l'histoire qui va être contée.

[7] Ar. جرّة. La construction avec le mot suivant est arabe et s'est faite sans le secours de la préposition berbère *n*.

[8] Ar. قدم.

[9] Ar. ظفر. Du même radical est tirée la préposition d'*effir* «derrière».

*ïfen*[1] *ennes. Innasen netch oufir'ed' eldjorreth elr'oul aiaou at nelh'ak'. Ennan as la, netchni ou h nlah'ak'-cha*[2]*, a ouaï ou s nzemmer*[3]*. Innasen oucheth fella erbaât'ach em oussan, ma roouh'er'd' atha id'in*[4] *our d roouh'er' cha aouith alr'em inou seççiadet.*

*Ad'etcha id'in iouiir idhefr as eljorreth i lr'oul d'in. Iouiir erbâ em oussan, netta iggour annaχ ioufi ifri*[5]*, iad'ef ith. Ioufa thak'iiart d'is. Hennas mata ach d iououi, ach ietch elr'oul aïa. Innas chem mammeχ elk'-occet ennem, mammek achem d iououi? Hennas assa thlatha em oussan seg aï d iououi, netch taslith emmis âmmi*[6]*, iddin iououi aï d elr'oul. A netch ek'k'imer' d'ig ifri, ittaoui iaï d elmakelt*[7]*, ek'k'imer'ou aï inr'i. Innas manis ad ittad'ef d'ir addiroouch'? Hennas oua d'abrid ennes.*

*Ioud'ef ammas en ifri, iâmmer elmak'roun*[8] *ennes ik'k'im as. Itouadja*[9] *elmar'reb annak ikhlodh elr'oul. Irfed ezzenad*[10] *iouthis, iour'ith djar hit't'aouin annaχ iersa. Iried r'ares, iafith iououi d sen elâbad*[11] *ahen*

[1] Ar. صعيب «compagnon».

[2] Ar. لحق; *nlah'ak'*, forme forte.

[3] *Ezmer* «pouvoir»; *zemmer as* «être plus puissant que lui». Le verbe exprime à cette forme une idée de puissance intense, et de là une idée de plus grande puissance.

[4] *Atha id'in* «cela sera donc».

[5] *Afri* ou *ifri* «caverne».

[6] Ar. عمّى. La construction berbère devrait être *âmm inou*.

[7] Ar. vulg. الماكلة.

[8] Ar. vulg. المقرون «le fusil à deux coups» rac. قرن, par opposition à البردي «le fusil à un coup».

[9] Altération, avec le sens passif, de l'ar. وجد.

[10] Ar. الزناد.

[11] Ar. العباد.



IMPRIMERIE NATIONALE.

*issoum ahen ietch. Iensa netta d tmet't'outh d'in d'eg ifri. Ad'etcha id'in, dhollen*[1] *essraïn*[2] *d'oug ouzref tefferen*[3], *erfed'en am izemren, ouiiren. Azdin ouiserbâtach, kholdhen r'er oumχan en içâifen ensen, ioufihen trajan*[4]. *Innasen elbât as aχsoum neççiadt aïaou arrouh'eth r'er ifri. Kholdhen ebd'oun refd'en d'isselah', d'elk'echch, âbban*[5] *d'i iler'man ensen, ousint, ad'roouh'en h'ak'liâth*[6] *ensen.*

*Nehni kholden d ammas em oubrid' ekkesen hamet't'outh iouriazd'in. Ennan as a rah'a, ennour'en d'oug oubrid. Issiouel elbaroud djar asen. Inr'a sisen errebâ, netta d'tmet't'outh ouiiren ouah'adsen, aldi kholdhen hak'liâth ensen, herchelen.*

HISTOIRE DE L'OGRE ET DE LA BELLE FEMME.

Des chasseurs partirent avec leurs chameaux. Arrivés au pays de la chasse, ils lâchèrent leurs chameaux pour les laisser paître; eux-mêmes chassaient jusqu'au coucher du soleil, et revenaient ensuite à leur campement. Un jour, l'un d'eux était en marche, lorsqu'il aperçut les traces d'un ogre, grandes (chacune) de trois pas, et il se mit à les suivre. Il alla,

[1] Ar. ظلّ «passer la journée».
[2] Forme factitive de *eri* «sortir».
[3] *Tefferen* participe féminin de *effer* «cacher».
[4] Ar. رجى «attendre, espérer».
[5] Ar. عبّى «charger».
[6] Ar. قلعة. La *guelaa* est la citadelle de pierres qui domine tout le village, et, par suite, ce mot a désigné le village lui-même. (Voir notre *Chaouia de l'Aurès*, p. 9.)

et trouva l'endroit où il avait déposé sa fiente, grande comme un tas d'orge. Il s'en retourna et revint auprès de ses compagnons. « J'ai trouvé la trace d'un ogre, leur dit-il ; venez, allons le rejoindre. — Non, répondirent-ils, nous n'irons pas le rejoindre, car nous ne sommes pas plus forts que lui. — Accordez-moi quatorze jours, dit le chasseur; si je reviens, vous le verrez, sinon, emmenez mon chameau avec le gibier. »

Le lendemain il partit, et se mit à suivre les traces de l'ogre. Il marchait depuis quatre jours, lorsqu'il découvrit une caverne dans laquelle il entra. Dedans se trouvait une belle femme qui lui dit : « Qui t'amène ici, où tu vas être mangé par cet ogre? — Mais toi, répondit le chasseur, quelle est ton histoire, et comment (l'ogre) t'a-t-il apportée ici? — Il y a aujourd'hui trois jours, répondit-elle, qu'il m'a enlevée; j'étais la fiancée du fils de mon oncle, c'est alors que l'ogre m'a ravie. Je suis restée dans la caverne, il m'apporte souvent de la nourriture, je reste là et il ne me tue pas. — Par où a-t-il l'habitude d'entrer, dit le chasseur, lorsqu'il revient ici? — Voilà son chemin, répondit-elle. »

Il entra au milieu de la caverne, chargea son fusil et attendit. Au coucher du soleil, l'ogre arriva. Le chasseur arma la batterie, tira, atteignit l'ogre entre les deux yeux au moment où il s'asseyait. S'approchant de lui, il vit qu'il avait apporté deux hommes pour les faire cuire et les manger. Il passa la nuit avec cette femme dans la caverne. Le lendemain, ils em-

ployèrent la journée à extraire de l'argent caché, emportèrent ce qu'ils purent et se mirent en route. Le quatorzième jour, ils arrivèrent où ils avaient laissé leurs compagnons, et les trouvèrent qui attendaient. « Laissez la viande de la chasse (le gibier), leur dit-il, et venez, retournons à la caverne ». Une fois arrivés, ils se mirent à enlever des armes, des vêtements, chargèrent le tout sur leurs chameaux et partirent, pour rentrer à leur village.

Arrivés au milieu du chemin, les compagnons voulurent enlever cette femme au chasseur. Une dispute s'engagea, ils se battirent sur la route. La poudre parla entre eux. Notre homme en tua quatre, et continua sa route seul avec la femme, jusqu'à ce qu'ils arrivassent à leur village, où ils se marièrent.

## III

### *HAK'CIT EN TEMET'T'OUTH EN ESSOLT'AN D'OUOUZIR ENNES.*

*Iedj essolt'an hennas hamet't'outh ennes h'ouadjer' ad'rezfer' akhkhamt*[1] *em baba. Innas netta ma âlih, assa çabraï*[2] *ad'etcha attouyiredh chem d'ououzir inou. Had'etcha id'in ouiiren, d'harouan ensen d'i hieransen, tâssast*[3] *d'i hieransen, la houmi idjerreden*[4] *d'oug ou-*

[1] Ar. خيمة « tente » a pris en chaouia le sens de « maison ». — « Tente » se dit *bit* ou *ak'idhoun* (du vulg. قيطون).

[2] Ar. صبر.

[3] Ar. عسة.

[4] Ar. جرد « dépouiller ».

*brid'. Kholdhen abrid' ensin hemsa oufouχth. Innas louk'-eddin netta ououzir aouâssas tâousseth la houmi entouar', addasen elkhouïan*[1] *ar'en ar'en*[2].

*Ek'k'imen tâssan r'ouf k'idhoun, netta ikker iad'ef r'er thmet't'outh lâial enessolt'an. Innas louk'eddin ma illa k'li em bok'k'i*[3]? *Hennas nettath a rah'. Innas ouchaï k'li enr' ad'r'erser' imemmim. Hennas r'ersas. Ik'-k'im ir'ersas. Ad'etcha id'in ekkeren ouiiren. Kholdhen afouχth hemsa, nehni ensin. Innas iâssast âsseth la houmi a nettouar'. Nehni tâssan netta iad'ef r'er thmet'-t'outh. Innas aïa ouchaï k'li em bok'k'i enr' ad'r'erser' imemmim ouissen. Hennas r'ersas. Ir'ersas. Ad'etcha id'in ouiiren, hemsa oufouχth, ensin d'eggidh. Innas i hemet't'outh ouchaï k'li enr' ad'r'erser' ichem. Hennas louk'k'a radjaï ad' thouodhdhir*[4]. *Innas hethouodhdha. Hennas louk'eddin ad'zoller'*[5]; *hezzol r'er rebb elâla-min. Houcha lfateh'a, henna ia robbi nedjaï soug ouzir aia ikechef cha fell a esserr*[6]. *Nettath henna ammaï, rebb elâlamim ik'eblit*[7] *ieyas afriouen em oufroukh hour'a jenna.*

*R'er çebah't, hersa d'i hamdint*[8] *tah'ellak'th, had'-iedj d'ougoubrid' hennas r'aff oud'em enrebbi : ouchaï leb-seth enneχ akkoucher' haïnou. Innas ma âzzek a rebbi,*

[1] Ar. vulg. الخيّان « les voleurs ».
[2] Pour *aner' ar'en* « ils nous prendront ».
[3] *Bok'k'i* désigne proprement l'« acte vénérien ».
[4] Ar. توضّى.
[5] Ar. صلّى.
[6] Ar. كشف, السّرّ, نجى.
[7] Ar. قبل.
[8] Ar. مدينة.

akhenit. Louk'eddin nettath heziyn, hak'liâth d'in our r'arescha en essolt'an. Ennan as lejmaâ en tak'liâth annouâth amakhlouk' aïa iziyin d'essolt'an. Ouânt iouella d'solt'an fell asen, issiouel fell as elmedfâ, issiouel out'ambour.

(Ga hekker hour'a jenna, innas netta ououzir iâssast echhet[1] fell as houella[2] tajennith a our kholdher' essolt'an aï ini mani hella.) Ikker louk'eddin ouriaz ennes d'essolt'an, innas iouzir ennes netch ad'ourzir' fell hamet't'outh inou, chek skerkousedh; aïa çâfaï. Ekkeren ouiiren si hak'liâth altak'liâth; sek'çaïn[3] ouad'ek'k'aren ad' ag ella cha hamet't'outh iddilfan[4] tajeditt[5] herouh' aner'? Ennan as iaï n tak'liâth : netchni ouddilfich[6]. Âddan[7] r'er tak'liâth ticht sek'çan; gag kholdhen d'i hak'liâth d'ini, hamet't'outh d'in thâk'elith[8], hesekker d'echchaouch hennas rouh' aouid' ariaz in. Hennas mata r'ef talidh d'ayi? Innas thamet't'outh aï irouh'en. Hennas louk'eddin nettath r'idi[9] attek'k'imedh d'aï attensedh; ak niy amensi ou ak nesek'ça.

Ga hemsa oufouχth, hennas ichchaouch rouh' aoui d'amensi, ad'etchen inijiouen aïa. Ga etchin, hennas âoud aï elk'oçça, anesrouh' fell aner' idh. Innas elk'-

[1] Contraction pour *echhed'eth*, ar. شهد.
[2] Ar. vulg. ولّى « retourner ».
[3] Ar. vulg. سقصى pour استقصى « interroger ».
[4] Pour *eddi ilfan* « laquelle étant trouvée ».
[5] Contraction pour *tajedid'th*, ar. جديد.
[6] Contraction pour *our eddi ilfan chi*.
[7] Ar. عدّى « passer ».
[8] Ar. عقل « reconnaître ».
[9] *R im* pour *k'im*, forme simple. *Ek'k'im*, forme renforcée.

*oççeth inou tah'ellak'th. Herouh' aï hamet't'outh, housed nettath d'ououzir inou, kholdhen d'abrid' inna ouallah hamet't'outh enneχ hour'a jenna, ennir'as a rah', skerkousedh fell a. A netch th'aouaser'.*

*Hennas louk'eddin ha netch thamet't'outh enneχ. Innas mammeχ attekhlodh d'aiy? Hennas ekkerer', ioused' r'ari d'ouonzir enneχ, innaï ouchaï enr' ad' r'erser' imemmim; ennir'as r'ersas, ir'ersasen issenin. Hennas h'ak'cith enneχ mammeχ thella? Innas ououzir radjaï ad'rouh'er' ad' bezdher? Iougged' it. Ibbas ikhf ennes, ad'etcha id'in lar'ath eldjemâth ent hakliâth, hennasen smah'aï, netch tamet't'outh a ellir'.*

LA FEMME DU SULTAN ET SON VIZIR.

Un roi avait une femme qui lui dit : « Je veux visiter la maison de mon père. — Bien, répondit-il, patiente aujourd'hui, et demain tu partiras avec mon vizir. » Le lendemain, ils se mirent en route, emmenèrent avec eux leurs enfants, et une escorte pour n'être pas attaqués en chemin. Ils s'arrêtèrent au coucher du soleil, et passèrent la nuit en chemin. Le vizir dit aux gardes : « Veillez, afin que nous ne soyons pas pris, si les voleurs viennent dans l'intention de nous prendre. »

Ils restèrent occupés à garder la tente, tandis que le vizir entra chez la femme, épouse du roi. Il lui dit alors : « Y a-t-il un peu d'amour? » Elle lui répondit : « Non ». Il dit : « Donne-m'en un peu, ou bien j'égorgerai ton fils ». Elle dit : « Égorge-le ». Il

le tua. Le lendemain ils repartirent. Arrivés au moment du coucher du soleil, ils passèrent la nuit. Le vizir dit aux gardes : « Veillez afin que nous ne soyons pas pris ». Tandis que les gardes veillaient, il entra chez la femme. Il lui dit : « Allons, donne-moi un peu d'amour, ou bien j'égorge ton second fils. — Égorge-le, lui dit-elle. » Il le tua. Le lendemain ils partirent, et, au coucher du soleil, (s'arrêtèrent pour) passer la nuit. Il dit à la femme : « Donne-m'en un peu, ou bien je t'égorgerai toi-même. » Elle lui dit : « Attends-moi un instant, je vais faire mes ablutions. » Il répondit : « Fais tes ablutions. — Maintenant, dit-elle, je vais prier ». Elle adressa sa prière au Maître des mondes, récita la Fatiha, et dit : « Ô mon Dieu, délivre-moi de ce vizir, afin qu'il ne découvre pas sur moi les parties secrètes. » Elle parla ainsi, et le Maître des mondes reçut sa prière. Il lui donna des ailes d'oiseau et elle vola vers le ciel.

Au matin, elle descendit dans une grande ville et rencontra un homme sur la route. Elle lui dit : « Par la face de Dieu, donne-moi ton vêtement, et je te donnerai le mien. — Que Dieu vous honore, lui répondit-il, prenez-le. » Alors elle fut belle. Cette ville n'avait pas de roi. Les membres du conseil de la ville dirent : « Cette créature est belle, nous allons en faire notre roi. » Le canon parla en son honneur, et les tambours battirent.

(Lorsqu'elle s'était levée pour aller vers le ciel, le vizir avait dit à ses gardes : « Vous témoignerez sur

elle qu'elle est allée au ciel, afin, quand je verrai le roi, qu'il ne me dise pas : Où est-elle? »)

Mais le roi son mari se leva alors, et dit au vizir : « Je veux aller chercher ma femme, tu as menti; allons, accompagne-moi. » Ils partirent et allèrent de village en village. Ils interrogeaient et disaient : « Y a-t-il ici une femme qui a été trouvée récemment? Nous l'avons perdue. » Et les gens du village leur répondaient : « Nous ne l'avons pas trouvée. » Ils passaient alors à un autre village et interrogeaient. Lorsqu'ils arrivèrent à cette ville, la femme (du sultan) les reconnut, appela son serviteur et lui dit : « Va, amène-moi cet homme. » Elle dit au roi : « Pour quel motif es-tu monté jusqu'ici? » Il dit : « J'ai perdu ma femme. » Elle lui répondit alors : « Reste, séjourne ici et passe la nuit; nous te ferons à dîner et nous t'interrogerons. »

Lorsque le soleil se coucha, elle dit au serviteur : « Va, apporte le dîner, afin que ces hôtes mangent. » Quand ils eurent mangé, elle dit au roi : « Raconte-moi l'histoire, nous passerons ainsi la nuit. » Il répondit : « Mon histoire est longue. Ma femme est partie, elle est allée en compagnie de mon vizir. Ils effectuèrent le voyage, puis mon vizir me dit : « Par Dieu, votre femme est allée au ciel. » Je lui ai répondu : « Non, « vous en avez menti; je vais me mettre à sa re- « cherche. »

Elle lui dit : « C'est moi qui suis votre femme. — Comment êtes-vous venue jusqu'ici, répondit-il? » Elle raconta : « Après être partie, votre vizir vint me

trouver, et me dit : « Donne-m'en, ou bien j'égorge ton « fils. — Égorge-le », lui répondis-je, et il les tua tous les deux. » Elle dit, (s'adressant au vizir) : « Et votre histoire, comment est-elle? — Attendez moi, dit le vizir, je vais uriner. » Il la craignait. Mais (le roi) lui coupa la tête. Le lendemain, il réunit le conseil du village, et son épouse dit : « Pardonnez-moi (laissez-moi aller), car je suis une femme. »

## IV

### *HAK'ÇIT EM OUSOUFI D'OUTARGI*[1].

*Ellan sen n Souafa*[2] *d'oumathen*[3]. *Ek'k'imen ettoumanasen*[4], *innas aïa a khouia, hamet't'outh inou souâddis*[5],

[1] Racontée par Ahmed ben Chérif, de T'kout, le 2 juillet 1896.

[2] *Souafa*, ar. سوافة pluriel de سوفي, «habitant de la région saharienne du Souf»; en berbère, «la rivière», mot que les Arabes ont d'ailleurs traduit en donnant à la capitale du pays le nom d'El Oued.

[3] Pluriel irrégulier d'*ouma*, «frère», qui fait ordinairement *aithma*.

[4] L'aoriste de ces deux verbes a ici le sens que nous donnons à notre imparfait. — *Ettoumanasen* est tiré de l'arabe تونّس «se distraire», dans lequel on a intercalé la particule berbère *m* qui donne au mot un sens de réciprocité. En outre, le verbe, voyellé en *a*, exprime une idée d'action intense.

[5] *Souâddis* «avec le ventre». De même, les Arabes, pour exprimer qu'une femme est enceinte, disent qu'elle est بالكرش. Le mot *âddis* du chaouia correspond à *tiddist* «ventre», du nefousa (cf. Motylinski, *Le Djebel nefousa*, p. 7). Il s'agit évidemment de la même

*hanchek*[1] *souâddis. Ma*[2] *hella ennecχ thametchouχth*[3], *imemmi, ma hella inou thametchouχth, en memmiχ.*

*Ass soug oussan, housed'iedj d'ametchouχ*[4] *hicht tametchouχth. Tgâmeren*[5] *aldeg*[6] *ikholdhen eççiam*[7] *innas louk'k'a a h'enini*[8] *ouchaï illiχ attaouir'*[9] *imemmi. Innas netch ouchir'aχ. Ikker isterχebit*[10] *r'ouf serd'ount,*

racine, mais la préfixation du *â* ع en chaouia reste assez inexplicable.

[1] *Hanchek* est formé de *tha en chek* «celle de toi, la tienne». *Tha* est le féminin de *a* ou *oua* «celui-ci». «La tienne» se dit plus communément *thannek*, mot qui est d'ailleurs formé de la même manière (cf. notre *Chaouia*, p. 15).

[2] La particule *ma* a le sens de notre *quoi?* interrogatif; de l'interrogation, elle est passée au sens conditionnel, et naturellement elle a été amenée à remplir le rôle de notre conjonction *si*. *Ma hella thametchouχth... i memmi* «Sera-t-elle une jeune fille... (on la mariera) à mon fils», c'est-à-dire «Si tu as une fille, on la mariera à mon fils». Cette particule rend suffisamment le sens du conditionnel futur pour qu'on emploie ensuite l'aoriste indéterminé, et jamais le futur avec *ad'*. — De même en français avec la conjonction *si*.

[3] *Ametchouχ* «petit garçon» est le même mot que *moutchou*, terme par lequel on désigne les commerçants mozabites d'Alger.

[4] *Iedj* «un» ne met pas le mot qui le suit en rapport d'annexion, parce qu'il se trouve en réalité sujet du verbe dont *ametchouχ* est ici l'attribut. Il faudrait autrement *iedj en oumetchouχ*.

[5] *Tgâmeren* «ils grandirent», verbe neutre tiré de l'arabe.

[6] Composé de trois particules : *al* «jusqu'à», *d'* qui indique un mouvement, et *ga* «lorsque».

[7] Arabe الصيام.

[8] *A h'enini*, ar. يا حنيني, expression vulgaire que l'on peut traduire par «ô mon cher!»

[9] *Attaouir'* pour *at ad'aouir'*.

[10] *Isterχebit*, forme factitive (préfixe *s*) et neutre (préfixe *t*) de *erχeb*, ar. ركب.

*iououit*[1], *ieyas elâres, ieyas louk'eddin akhkhamt ennes d'ouriaz ennes ouah'des bach our testeh'ach*[2].

*Ass soug oussan isla is iedj sittouareg*[3], *hamet't'outh h'ela, irχeb d' r'ouf mahri d'âchairi*[4], *ioused' r'ares. Netta ikhlodh r'er essah't*[5] *ennes iafi iniltan. — Oui χen iilan*[6]*? Ennan as Souafa. Itekka*[7] *fi iidj, innas r'ouf oud'em*[8] *em rebbi lâlamin*[9], *a ameddoukel ent sed'n an ih'lan, a meziyn elârdh*[10], *hellacha hamet't'outh*

[1] *Iououit* «il l'emporte». Employé avec la particule *d'*, qui le précède ou le suit selon la phrase, ce même verbe prend le sens d'«apporter».

[2] Ar. استحى «avoir honte».

[3] *Iedj sittouareg* «un d'entre les Touareg», ar. تارقي, pl. توارق. Il est à remarquer que les berbères algériens désignent toujours leurs congénères du Sahara — avec lesquels ils ne se figurent pas d'ailleurs être unis par aucun lien de race, — sous les appellations que leur ont données les Arabes. Les habitants de l'Aurès ignorent totalement que les Touareg s'intitulent eux-mêmes *imochar'* — et que ce mot n'est autre chose que celui de *imazir'en*, nom que se donnent eux-mêmes les Berbères.

[4] *Mahri âchaïri* «un chameau coureur âgé de dix ans». Ar. مهري. pl. مهارة.

[5] *Essah't*, ar. الساحة «la place, le campement».

[6] *Oui χen iilan* «qui êtes-vous?» Le pronom *vous* se rencontre plus souvent sous la forme allongée *χenoui*. — *Iilan* est le pluriel de *illan* «étant».

[7] Ar. اتّكى.

[8] *R'ouf oud'em* «par le visage...». La préposition *r'ef* «sur» remplit en berbère le même rôle que وَ, بِ, et تَ en arabe, comme particule du serment. De même, nous disons en français : J'en jure sur la tête de...

[9] *Rebbi lâlamin* pour *rebb lâlamin*, ar. رب العلامين «le maître des mondes».

[10] *A meziyn elârdh*, ar. مزيّن العرض «homme de belle apparence».

*felana oult felana*[1] *hella cha d'aï? — Innas hella. — Innas ma illa cha em oua g ellan d'iχ a ariaz ih'lan*[2], *h'aouadjer' attaouit id' at ezrer'. — Innas assinir'*[3], *ma housed' ououir' eχ tid', our tousi ch ad'ouellir' ak netch akkinir' la che.*

*Iroouch' iouelli, netta ikhlodh r'er akhkhamt d'inni, imessa*[4] *fell asen. — Arouah' atetchedh amensi*[5]. *— Innasen louk'k'a etchir' d'i akhkhamt inou erouir'*[6]. *— Ieya iman ennes*[7] *itk'eççar idh bach ahen isser'fen*[8]. *Nehni eriin l barra*[9] *etk'eççaren idh, netta iâdda r'ares. Innas ariaz issekeraï*[10] *d' r'arem d'atargi*[11]. *Ih'la am*

[1] *Felana oult felana*, ar. فلانة بنت فلانة «une fille d'une telle». *Oult* est ici pour *ouldet*, féminin berbère de ولد «enfant».

[2] *Ma illa cha em oua g ellan d'iχ a ariaz ih'lan*, mot à mot : «si il y a de quoi étant en toi, ô homme de bien». La phrase, recueillie ici telle qu'elle s'échappe au cours de la conversation, est contractée et incomplète. Elle devrait être régulièrement : *Ma illa cha d'iχ, a ariaz ih'lan, em oua g ellan d'i iriazen h'elan* : «Si l'on trouve en toi, ô homme de bien, ce que l'on trouve chez les gens de bien», c'est-à-dire «les sentiments qui animent les gens de bien», etc.

[3] *Assinir'* pour *ad'as ennir'* «je lui dirai», et plus bas *akkinir'* pour *ad 'akennir'*.

[4] *Imessa* «il leur souhaite le bonsoir». Verbe tiré du premier mot de la formule arabe مساكم بالخير «Que votre soirée soit avec le bien !»

[5] *Amensi* «le dîner», racine *ens* «passer la nuit».

[6] *Erouir'* «je suis rassasié», 3ᵉ pers. *iroua*, ar. روي.

[7] *Ieyas iman ennes*, mot à mot : «il fit personne de lui», c'est-à-dire «il fit semblant».

[8] *Ser'fen* «faire être inattentif», de l'arabe غفل.

[9] Ar. برّا et البرّا, «dehors».

[10] *Issekeraï* «m'a fait lever», de *ekker* «se lever», *sekker*, «faire se lever». On appuie sur la première consonne par une sorte d'emphase, et la seconde perd alors son redoublement.

[11] *D'atargi*, se rapporte à *ariaz*.

*chem, hit't'aouin ennes h'elant, akhenfouf*[1] *ennes ih'la imi ennes ih'la. — Hennas louk'eddin ek'k'el mani g ella ouriaz inou. — Netta ik'k'el annaχ idjemâth ibâd*[2]*, iouella d' r'ares innas hath a d'i ljemâth itk'eççar idh. — Hennas ekker annekker, anrouh' r'er ettargi. Nettath tkholdhith, âdjeben ibâdhhoum baâdh*[3] *annaχ h'elan issenni*[4]*, ekkeren erχeben ouiiren.*

*Gag ioused' ariaz ennes, netta ikhlodh annaχ elfrach*[5] *ouah'des. Inna d'oug oul ennes, hella r'er baba enr' r'er âmmi. Gag iouli ouass, innas ioultemas ek'k'el cha d'ikhkhamt em babam enr' âmmim ma hella cha. Hek'k'el annaχ la ch. Ikker iria ith'aouas, annaχ hatta eldjorreth oumahri heria. Isserj louk'eddin oumahri ennes, ekkerent ised'nan ennant as r'im*[6] *la eggour cha ak nouch issithna*[7]*. Innas arah', netch ad' lah' k'er' hainou. Ikker iouyir, ilh'ak' eldjorreth oumahri hatta hatta hatta*[8] *aldeg hemsa oufouχth iensa r'ouf eldjorreth d'in. Lmahri ennes d'akhmaïsi*[9]*, gag attouli afouχth, ikker idhfer eljorreth d'in.*

[1] *Akhenfouf* «le nez», ar. خنبوب.

[2] *Ibâd*, ar. بعد «être loin».

[3] *Adjeben ibâdhhoum baâdh* «ils se plurent mutuellement», ar. عجبوا لبعضهما بعضا.

[4] *Sen* «deux», *issenni* «tous les deux», est un substantif pluriel déterminé.

[5] *Elfrach* «le lit», ar. الفراش.

[6] *R'im* «reste», ar. قم, impératif de اقام. En berbère, aux autres modes que l'impératif, ce verbe prend la forme forte *ik'k'im*.

[7] *Issithna* «nos filles», de *illi* plur. *issi*.

[8] *Hatta* «la voici». Ce mot redoublé exprime l'action du chercheur qui retrouve et suit la piste.

[9] *D'Akhmaïsi* «âgé de cinq ans».

*Elâcer netta ikholdh r'er essah'eth nettouareg, ioufa essâïth*[1] *d'iniltan, itekka fi iidj innas : kheïr a ariaz ih'lan, oumasent ent sed'nan ih'lan, aχ inir' aoual lah seraïch*[2]. — *Innas ini.* — *Innas ma ioused'cha hamet't'outh d'aiy idhid'en*[3]? — *Innas housed.* — *Innas ma illa cha d'iχ em oua g ellan d'eg iriazen ih'lan?* — *Innas illa.* — *Innas h'aouadjer' aï touoççeledh*[4] *r'ares.* — *Innas ach ouoççeler'; rouh' effer elmahri enneχ χerfith, eks elkesouet enneχ bach attasedh d' ârian our tetâk'ildh*[5] *cha d'oug ammas em oulli. Aouid' essif enneχ arouah', atteggouredh*[6] *ammeχ higgourent oulli.* — *Innas ad'eggourer' annehrar' em oulli r'areχ bach a itdhalmen fell a*[7]. — *Idha ad'eyin elâres, ad'erien sig ikhkhamen oukoull, d'ira kholdher' r'er oukhkhamt en tmet't'outh d'in, ad'outher' jij str'arith. D'ira addouther' tid'in takhkhamt ennes.*

*Ik'k'im louk'eddin ih'çar d'oug ammas em oulli, anneχ hised' nan eriint tezzint. Ik'k'el louk'eddin fi ilallen em oukhkham, gag issiouel elbaroud immoug elâres iâdda r'ares. Ioufith d'ilferach annaχ echchemâ irek'k'. Hennas âlesslama a flan.* — *Innas isellemek.* — *Hennas mata*

[1] *Essâïth*, ar. السعية «les troupeaux».

[2] *Lah seraïch* «ne le fais pas sortir», c'est-à-dire «ne le répète pas»; de *eri* «sortir».

[3] *Idhid'en* «l'avant-dernière nuit»; de même *assid'en* «avant-hier».

[4] Ar. وصّل «faire arriver».

[5] *Tetâk'eledh* «tu seras reconnu, forme passive de *âk'el* «reconnaître», ar. عقل.

[6] *Eggour* «marcher», forme forte de *ouier* «aller».

[7] *Bach a itdhâlmen fell a* «pour qu'il soit de l'obscurité sur moi». Forme neutre tirée de l'arabe ظلم.

*a ch d'iouiouin*[1]. — *Innas chem a r'er eddousir'.* — *Hennas ikhla akhkhamt ennek*[2]. *netch âddir' ch*[3]. — *Innas attekker,* — *hennas our tekkerer' ch, ma khesedh attetchedh, ak ad'eyir'?* — *Innas our tetter'cha, hènnas ma our tettedh cha ad' âït'er'*[4] *iouriaz inou ad'iad'ef ach iner'.* — *Louk'eddin ijbed essif ènnes*[5] *innas attekeredh enr' achem enr'er'.*

*Hekker houyir d'ihierannes. Ikhlodh r'er oumahri ennes, illefâs, iâdda r'er leksaoui iksihent ird'ihent, isserkebit ourennas ikker iouyir. Ass iouli, hennas a oua ia ou âmmi, netch effouder'. Nettat teh'ouadj atkhedâ*[6]. *Innas ma illa cha em ouaman d'aiy?* — *Hennas ass em ouaï d iououi ettargi*[7], *hathan*[8] *d'i hizi ha.*

*Kholdhen r'er elbir d'in. Ikker netta innas houa*[9]. *Hennas netch tamet't'outh a ellir', touggader', houa chek. Ikker ihoua netta. Issir'ezd aman, hesoua, irni oumahri ennes, isoua, halt*[10] *a hetouezzâ*[11] *d' ihemourth.*

[1] *Mata ach d iouiouin*, mot à mot : « qu'est-ce qui t'amène? » (*aoui d'* « apporter »).

[2] *Ikhla akhkhamt ennek*, imprécation « que (Dieu) vide ta maison », c'est-à-dire « qu'il fasse périr toi et les tiens »; ar. يخلى بيتك.

[3] *Addir' ch* « je t'ai quittée », ar. عدّى « passer ».

[4] *Ad'âït'er'* « je vais appeler », ar. عيّط « crier ».

[5] *Ijbed essif ennes* « il tira son sabre », ar. vulg. جبد السيف.

[6] *Atkhedâ* pour *ath tkhedâ*, de *khedâ*, ar. خدع « trahir ».

[7] *Ass em oua ai d'iououi ettargi*, mot à mot « le jour de celui m'a emmenée le Targui », c'est-à-dire « le jour où le Targui m'a emmenée ».

[8] *Hathan* « en voici », c'est-à-dire « il y en avait ».

[9] *Houa* « descends », ar. هوّد.

[10] *Halt a* composé de *al* « jusqu'à » et du pronom *t* (*th*) de la troisième personne.

[11] *Hetouezzâ*, passif de *ouezzâ* « verser », ar. بزّع.

*Innas chem mar'ef touezzâdh aman d'i hemourth. — Hennas our touezzâr cha amahri ennex ag sessen. — Nettat heira hit' ennes*[1], *annaχ hat ar'obbar*[2], *hezra ettargi ad'iousid. Hebbi fellas ah'ebbal*[3]. *Our ieidhou*[4] *cha felbir, ih'k'im d'i chegg*[5] *d'i d'oukkant*[6], *aldeg ad'ikhlodh outargi. Hennas, hamet't'outh outargi a netch a h'aççeler aχ th id'*[7]. — *Innas çah'h'eit*[8]. — *Innas outargi iousoufi sili iaï d'aman ad'esouer'; — Issilis ad'isoua. — Hennas hamet't'outh enr'ith dakhel elbir, ad' ietchath*[9] *sterreçaçet ouh zemmeredh cha*[10]. — *Innas a rah' netch our senjouser' cha*[11] *elbir ellârach; anessilith id'. — Inouli ald'eg ad'ikhlodh siâbbâch d'issaount*[12], *χerfent. Ernin as idharen χerfen ahen edjint d'ârian.*

*Et'fen louk'eddin r'ersen as oumahri ennes. Innas*

[1] *Heira hit' ennes*, mot à mot «elle lança son œil (elle jeta ses regards)».

[2] *Ar'obbar* «la poussière», ar. الغبار.

[3] *Ah'ebbal* «la corde», ar. الحبل.

[4] *Eidhou* «tomber», même racine que l'arabe وطى. On sait qu'en passant de l'arabe en chaouia, le ط (*t'*) devient ض (*dh*).

[5] *Chegg* «fente», ar. شقّ.

[6] *D'oukkant* «banc de pierre», ar. دكّان.

[7] *H'aççeler' aχ th id'* «je te l'ai attrapé à merci», ar. حصل «tomber (dans un malheur)» et حصل «faire tomber, réduire à quia».

[8] *Çah'h'eit* «bravo», ar. صحّيت.

[9] *Ietchath*, forme fréquentative de *outh* «frapper». *Erraçacet* «le plomb, les balles», ar. الرصاص.

[10] *Ou h zemmeredh cha* «tu ne le peux pas», c'est-à-dire «tu n'es pas aussi fort que lui».

[11] *Senjous* «faire salir», ar. نجس.

[12] *D'issaount* pour *saouint id'* «ils le firent sortir» (de *aoui* «apporter»).



IMPRIMERIE NATIONALE.

*louk'eddin i hamet' t'outh aouid' isr'aren anneχnef*[1] *aχsoum. Hekker haoui ias isr'aren. Netta iχennef itell, nettat tχennef d'i had'ount ald' itk'et't'ar*[2] *r'ef ouâmmis. Innas outargi la as tegg ch amma; — hennas netta ijbed r'ari essif, ik'k'ar attekeredh enr' achem enr'er'. — Innas eyi erraï ennem*[3]. *— Nettat hetk'et't'ar as, fi id'mar ennes, d'ououd'em ennes, d'iir'allen ennes, aldeg ih'ark' ouilim ennes. Heya amma, outargi ikholdhith id' idhes, innas i hemet't'outh h'arz*[4]*a our inessereb*[5].

*Netta it't'es, innas ousoufi kheir a hamet't'outh ih'lan, χennedh r'ari essoud'ener'*[6] *imi ennem enr' mag ennem. — Hennas ikhli bitek, louk'k'a attemethedh, chek h'aouadjedh attessoud'enedh'. — Innas md'ara ad'emmether', ad'emmether' fell am; h'aouadjer' chem, kheïr en douneth*[7] *aïa oukoull : edj aï achem essoud'ener', aferh'er' saât*[8], *loukeddin ad'emmether'. — Hennas hakh*[9]. *— Innas χennedh souasoua r'ari. — Hennas*

[1] *Anneχnef* de *χennef* « faire rôtir ». Le redoublement est passé sur la première syllabe, qui est pour *ad'n*.

[2] *Itk'et't'ar*, forme réfléchie de *k'et't'er* « faire tomber goutte à goutte », ar. قطر.

[3] *Eyi erraï ennem* mot à mot « fais ton avis », c'est-à-dire « fais comme tu voudras ». *Erraï*, ar. الرّاي.

[4] *H'arz* « surveille », ar. حرز.

[5] *Inessereb* « il se glisse », ar. تسرّب.

[6] *Assoud'ener'* « je baiserai », de *soud'en* « baiser ».

[7] *Douneth* « le monde », ar. الدّنيا.

[8] *Aferh'er' saât* « je me réjouirai un instant », ar. فرح et ساعة.

[9] *Hakh* « prends », de *ar'* « prendre ». *Akh* est pour *ar'h* « prends-le » (*h* affaiblissement du pronom *th*). Les consonnes *r' h*, quand elles ne sont pas séparées par une voyelle, se fondent toujours en *kh*.

*hakh. — Iet'fit soudherrim soukhenfouf. — Hennas mata h'aouadjeh? — Innas ellef aï. — Hellef as. — Innas sousem our tsaoual cha. — Iâdda ieks iχref fi idhar ennes, irni ierd iâlaou ennes, iâdda r'er lemkah'el ennes ieks as tâmmerth*[1] *tamzouarouth, ierni iâmmer ith, iraâ r'er themiχsi annaχ theh'la, innas i hemet' t'outh sekker ettargi. Ikker, innas mar'ef our aï tenr'idh cha d'egg idhes? — Innas ak chek our aï tenr'idh cha d'akhel elbir. Ekker chek, rouh'd'oun, netch ad'ek'k'imer' d'ayi.*

*Ikker outargi innas iousoufi houth chek d'amzouarou. — Innas netta ousoufi a rah', edjir'ch houth chek. — Hessiouel nettath thmet't'outh, hennas outh chek a Targi, chek our zemmeredh cha ousoufi. — Ikker outargi,ioutha, annaχ hamet't'outh hasseloulou*[2] *fell as; ih' kemith*[3] *d'i chouchaï*[4] *ennes oufint fi ikhf ennes. Ikker louk'eddin netta ousoufi, innas bedd aï louk'k'a ammeχ ak beddir'. Iouthith, ih'kemith d'i himmi*[5]*, iemmouth, iâdda r'ares ir'ersas.*

*Iâdda louk'eddin r'er oumahri ibbi d'sis aχsoum, innas i hamet't'outh rouh' aouid' isr'aren, ad'χenefer' ad' etcher'. — Hennas our trouh'er'ch; iberreh' fell as sous-*

[1] *Tâmmerth* « la charge », de l'ar. عمّر « remplir, charger (un fusil) ».

[2] *Hasseloulou* « elle fit entendre un you-you prolongé », cri de joie et de triomphe des femmes, en arabe زَغرَطَا.

[3] *Ih'kemith* « il l'atteignit », ar. حكم « tenir, atteindre (en parlant d'un projectile) ».

[4] *Chouchaï*, ar. شاشية « calotte rouge, chechia », plur. شواشى et en berbère *chouchaï*.

[5] *Himmi* « front ».

*sefiâ*[1] *iouthit. Hekker louk'eddin haoui d'isr'aren. Iχen-nef ietch aldi g eroua.*

*Irouh' at iner', annaχ iougged' as inin lârch ennes our tonouit id' ch. Ieyit ourennas ikker.*

*Aith âmmis terân d'is si k'erboust*[2] *melmi ad'ikhlodh, annaχ har'obbarth hathan, aldeg addikhlodh annaχ netta. Issiouel oumas em ouriaz, innas mata ak eyin amma, innas oult âmmi eyin amma.*

*R'ersen as ihemet't'outh, k'edded'ent*[3]*, eyirint r'ef zouggar'th, ousin d ouchchanen d'ifrakh etdhollan d essis tetten aldeg atteχfa.*

HISTOIRE DU SOUFI ET DU TARGUI.

Deux Souafa étaient frères. Devisant (un jour) de compagnie, l'un dit à l'autre : « Ô mon frère, ma femme est enceinte, et la tienne l'est également. Si tu as une petite fille, on la mariera à mon fils; si j'ai moi-même une fille, on la donnera à ton fils. »

Un beau jour, il arriva un petit garçon et une petite fille. Ces enfants grandirent jusqu'à ce qu'ils atteignissent l'âge du jeûne. L'un des deux frères dit à l'autre : « Ô mon cher, donne-moi ta fille, je la conduirai à mon fils. — Je te la donne, » répondit-il. Le premier la fit monter sur une mule, l'emmena,

[1] *Iberreh' fell as soussefiâ.* Ar. برّح « infliger une correction » سبيعة « claque ».

[2] *K'erboust* « colline », ar. قربوس proprement « arçon de selle ».

[3] *K'eddedent* « ils en firent du قديد, c'est-à-dire de la viande séchée ».

fit une noce, et donna ensuite aux époux une maison séparée afin que la jeune femme n'eût point honte.

Il arriva qu'un homme d'entre les Touareg entendit parler d'elle comme d'une femme remarquable; il monta sur son chameau coureur âgé de dix ans et se rendit chez elle. Arrivé dans les environs de sa résidence, il trouva des bergers. « Qui êtes-vous? leur dit-il. — Des Souafa ». Il se confia à l'un d'eux et lui dit : « Par le visage du Maître des Mondes, ô favori des femmes belles, homme d'apparence remarquable, dis-moi si la dame une telle, fille d'une telle, est ici? — Elle y est. — Eh bien, si l'on trouve en toi les mêmes sentiments que l'on rencontre chez les hommes de bien, je désire que tu me l'amènes, je voudrais la voir. — Je lui ferai part de ta prière, et si elle me suit je te l'amènerai, sinon je reviendrai te trouver pour te dire qu'elle ne veut pas. »

Il partit, et, arrivé à la demeure de la dame (il aperçut des gens), auxquels il souhaita le bonsoir. « Viens dîner avec nous, lui dirent-ils. — Je viens de manger chez moi et je suis rassasié. » Et il fit semblant de se distraire avec eux pour raccourcir la nuit, en réalité pour endormir leur vigilance. Ces gens sortirent au dehors pour aller se divertir, tandis qu'il pénétra chez la dame. « Un homme m'envoie auprès de vous, dit-il, un Targui. Il est beau comme vous, ses yeux sont beaux, son nez est beau, sa bouche est belle. — Regarde donc, lui dit-elle,

où se trouve mon mari. » Il regarda, et l'aperçut au milieu d'un groupe éloigné. Revenant vers elle, il lui dit : « Le voilà parmi ceux qui raccourcissent la nuit. — Eh bien, lève-toi, je me lève aussi, et allons auprès du Targui ». Arrivée auprès de lui, ils se plurent réciproquement, étant beaux tous deux, montèrent (sur le *mahri*) et partirent.

Quand le mari revint, il entra chez lui et trouva la couche vide. Il dit en lui-même: Elle est chez mon père ou bien chez mon oncle. Quand le jour se leva, il dit à sa sœur : « Va voir dans la maison de ton père ou celle de ton oncle si elle s'y trouve. » Elle y alla, et ne la trouva point. Il sortit pour faire des recherches, et voici qu'il aperçoit les traces du mahri qui s'éloignent. Il sella alors son propre mahri; les femmes sortirent et lui dirent : « Reste, n'y va pas, nous te donnerons nos filles. — Non, répondit-il, je veux rattraper ma femme. » Il sort, il suit la trace du mahri : la voici, la voici, la voici, jusqu'à ce que le soleil se couche. Il passe la nuit sur cette trace. Son mahri est un chameau coureur de cinq ans. Quand le soleil se lève, il repart et suit cette trace.

Vers quatre heures, il arrive au campement des Touareg, trouve des troupeaux, des bergers. Il se confie à l'un d'eux et lui dit : « (Parole) de bien, homme brave, frère des femmes belles, je veux te dire une parole que tu ne répéteras point. — Dis. — Est-il arrivé une femme en ce lieu, l'avant-dernière nuit? — Elle est arrivée. — Y a-t-il en toi les sentiments que l'on trouve chez les gens de cœur?

— Certes. — Je désire que tu me fasses parvenir auprès d'elle. — Je t'y conduirai. Va, cache ton mahri; entrave-le; quitte ton vêtement de façon à venir nu: on ne te reconnaîtra point au milieu des brebis. Apporte ton sabre et viens, tu marcheras comme marchent les brebis. — Je marcherai vers toi, dit-il, en prenant l'apparence d'une brebis, de façon à passer inaperçu. — Cette nuit, répond le berger, on fera la noce, tout le monde sortira des habitations, et lorsque j'arriverai à la tente de cette dame, je frapperai un piquet avec un bâton. Là où je frapperai sera sa demeure. »

Il attend alors et se dissimule au milieu des brebis et voici que les femmes sortent pour traire. Il regarde dans le groupe des tentes, et, tandis que les coups de feu retentissent et que la noce bat son plein, il entre chez elle. Il la trouve dans le lit, et la chandelle brûle. Il lui dit : « Le salut sur toi. — Que Dieu t'accorde le salut, un tel. — Elle dit : Quel motif t'amène? — Il dit : C'est pour toi que je viens. — Dieu fasse que ta tente soit déserte, je ne te connais plus. — Lève-toi, répond-il. — Je ne me lèverai pas, mais si tu veux à manger, je vais t'en préparer. — Je ne veux pas manger. — Eh bien, puisque tu ne veux pas manger, je vais appeler mon homme qui accourra et te tuera. » — Alors il tire son sabre et lui dit : « Tu vas te lever, ou je te tuerai. »

Elle se lève et sort avec lui. Il arrive à son mahri, le détache, va chercher ses vêtements, s'en couvre,

prend sa femme en croupe et part. Le jour monte, elle dit : « Ô toi qui es le fils de mon oncle paternel, j'ai soif. » Or elle méditait une trahison. Il lui dit : « Est-ce que l'on trouve de l'eau par ici? — Le jour où le Targui m'a emmenée, nous en avons trouvé dans ce col. »

Ils arrivent au puits. « Descends (dans le puits) », dit le Soufi. « Je ne suis qu'une femme, et j'ai peur; descends toi-même. » Il descend. Il puise de l'eau, elle boit; il en puise encore pour son mahri, qui se désaltère, et voici qu'elle répand l'eau à terre. « Pourquoi verses-tu l'eau à terre », lui dit-il? « Je n'en verse pas, c'est ton mahri qui boit toujours ». Et cependant elle lance ses regards, et voici qu'une poussière se lève : elle aperçoit le Targui qui arrive. Elle coupe la corde sur son mari, mais il ne tombe pas au fond du puits : il reste sur une anfractuosité, sur un banc de pierre, jusqu'au moment où le Targui arrive. La femme, s'adressant à celui-ci, lui dit : « Voici que je te l'ai attrapé. — Bravo ! » s'écrie-t-il; et, s'adressant au Soufi : « Fais-moi monter de l'eau, que je boive. » Il puise de l'eau et le Targui boit. La femme lui dit: « Tue-le dans le puits, c'est un tireur de balles, tu n'es pas plus fort que lui. — Non, répond-il, je ne veux pas souiller le puits des tribus : je vais le faire monter. » Le Soufi monte jusqu'à ce qu'il arrive à hauteur des seins; ils s'en emparent, le hissent, le ligottent. Ils lui prennent encore les pieds, les attachent, le mettent nu.

Alors ils s'emparent de son mahri et l'égorgent.

« Apporte du bois, dit le Targui à la femme, nous allons faire rôtir la viande. » Elle se lève et lui apporte du bois. Il fait rôtir et mange, tandis qu'elle fait griller les morceaux de graisse jusqu'à ce qu'ils dégouttent sur son cousin. « Ne fais pas cela », lui dit le Targui. Elle dit : — « Il a dégaîné sur moi son sabre, en s'écriant : « Lève-toi, ou bien je te tuerai. — Dans ce cas, agis à ta guise. » Elle fait dégoutter la graisse sur sa poitrine, sur son visage, sur sa nuque, jusqu'à ce que sa peau fût grillée. Pendant qu'elle agit ainsi, le Targui se sent gagner par le sommeil et dit à la femme : « Veille sur lui, afin qu'il ne se glisse pas hors de nos mains ».

Tandis qu'il dort, le Soufi parle : « Parole de bien, ô femme excellente, penche-toi sur moi que je baise ta bouche ou bien ta joue. » Elle dit : « Dieu fasse que ta tente soit déserte! tu vas mourir tout à l'heure, et tu penses aux baisers? — Certes, je vais mourir, et je mourrai pour toi. Je t'aime plus que ce monde entier : laisse-moi te baiser, j'aurai un moment de joie; tout à l'heure je mourrai. » Elle dit : « Prends. — Penche-toi bien sur moi. » Elle dit : « Prends ». Il la mord par la mâchoire et par le nez. Elle dit: « Que demandes-tu? — Que tu me délies. » Elle le délie. Il lui dit : « Tais-toi et ne profère pas une parole. » Puis il s'occupe de détacher les entraves qui retiennent ses pieds, il revêt son burnous, va chercher son fusil, enlève la charge ancienne et le recharge à nouveau, examine la pierre à fusil et s'assure qu'elle est bonne et dit à la femme : « Fais lever

le Targui. » Celui-ci s'éveille. « Pourquoi, dit-il, ne m'as-tu pas tué pendant mon sommeil? — C'est que toi-même ne m'as point tué tandis que j'étais dans le puits. Lève-toi, va te placer là-bas, tandis que je resterai ici. »

Le Targui obéit et dit au Soufi : « Tire toi le premier ». Le Soufi lui répond : « Non, je te laisse tirer toi-même le premier. » La femme prend la parole : « Frappe, frappe, ô Targui, tu n'es pas aussi fort que le Soufi. » Le Targui se lève, il tire, et voici que la femme fait entendre un long you-you. Il l'atteint dans ses chechias qui volent de dessus sa tête. A son tour, le Soufi se prépare et dit : « Tiens-toi droit maintenant, comme je me suis tenu droit pour toi. » Il tire, il l'atteint au front; son ennemi mort, il se précipite sur lui et l'égorge.

Il va ensuite au mahri, en coupe des quartiers de viande et dit à la femme : « Va me chercher du bois, je veux faire rôtir et manger. — Je n'irai point », dit-elle. Il s'avance vers elle menaçant, et la frappe. Elle se lève alors, et apporte du bois. Il fait rôtir et mange jusqu'à satiété.

Il songe alors à tuer la femme, mais il craint que les gens de sa tribu ne lui disent : « Tu ne l'as point ramenée. » Il la prend en croupe et part.

Ses cousins faisaient paître sur une colline. Quand il fut près d'arriver, voici qu'une poussière se lève; il s'approche et le voici lui-même. Son frère prend la parole et dit : « Qu'est-ce donc qu'on t'a fait? »

Il répond : « La fille de mon oncle paternel a fait telle chose. »

Alors ils égorgent la femme, découpent sa chair en lanières, les lancent sur un jujubier sauvage, et les chacals et les oiseaux accourent, et passent la journée à les manger jusqu'à ce qu'il n'en reste plus.

## V

### AH'MED ELHELAÏLI D'ERREDAH'[1].

*Ah'med Elhelaïli*[2] *our th'iban*[3] *cha ioud'an. Rouh'en r'ares r'ar settout*[4], *ennan as : a settout, kheser'*[5] *ath nsekker d'ariaz a si hemourth, a t'olbedh*[6] *fell aner' am tnouch. — Hennasen farh'ikonm oudjouha*[7], *eyeth etâ-*

[1] Racontée par Ahmed ben Cherif, de T'kout.

[2] *El helaïli*, ar. الهلايلى, de la tribu de هلال, qui forma avec celle de Soleïm la grande invasion arabe du XI^e siècle (cf. Ernest MERCIER, *Histoire de l'Afrique septentrionale*, t. II). Il est assez curieux de constater que l'un des principaux héros des chansons de geste de cette époque, Ahmed El-Helaïli, est populaire jusque chez les Berbères qui n'ont pas été pénétrés par l'invasion hilalienne, et dont beaucoup ne comprennent même pas l'arabe. Le narrateur Ahmed ben Cherif fait exception. Mais il aura soin, lorsque sa mémoire lui rappellera quelques passages de prose rimée débités en arabe, de les mettre à la portée de son auditoire, par une traduction.

[3] *H'iban*, ar. حب « aimer ». *Our th'iban cha* est pour *our th h'iban cha* dont la prononciation serait pénible.

[4] *Settout*, proprement « vieille femme » et, de là, « vieille sorcière. »

[5] *Kheser'* est au singulier bien qu'ayant le sens du pluriel, pour *nekhs*, qui concorderait avec *n sekker*.

[6] *T'olbedh*, ar. طلب « demander ». *T'olbedh* est pour *tt'olbedh*.

[7] *Farh'ikoum oudjouha*, interjection arabe برحكم وجوه mot à mot:

*iadh, ad'iria ath hezzerer'*[1]. — *Ekkeren eyin elâiadh, ennan as halr'oumt herouh'. Ikker netta louk'eddin, innas i babas had' fezzâr'*[2] *ak netch.* — *Ikker irχeb r'ouf ouiis ennes, ifzâ ikhlodh ammas em oubrid' ennan as elâfith*[3]. *Imodhran d'*[4] *ikholdh ad'ioured*[5] *iis ennes, iaf settout hettaïm, innas edj aï*[6] *eks aiddid ezzathi. Hennas nettath âdda ou bark, netta isâdda iis, iâfes*[7] *ouiddid imezzek'*[8]. *Hennas chek enfekhth aï*[9], *ma d'attouidh cha n Erredah'*[10] *oum Zaïd. Innas :* « *Seddin ouma i abbeder'*[11] *ald' aï thenâathedh*[12] *Erredah' mani hettili enr' ad' ebbir' ikhf ennem.* » *Hennas louk'eddin Erredah' thebâd thiχli errebâin ioum djaraχ d'id'es.*

*Ikker louk'eddin iroouch', irfed' erbâin ent h'ebbat en*

« Que (Dieu) réjouisse vos visages! » s'emploie dans le sens de « fort bien! parfait! à la bonne heure! »

[1] *Hezzerer'*, forme intensive et emphatique de *zer* « voir ».

[2] *Fezzâr'*, forme intensive tirée de l'arabe برز « partir en guerre ».

[3] *Elâfith*, ar. العافية « la paix ». *Ennan as elâfith* « ils lui dirent que ce n'était rien ».

[4] *Imodhran d'*, forme réfléchie de *edhren* « retourner ».

[5] *Ioured*, ar. ورد « abreuver ».

[6] *Edj aï*, sous-entendu *âddir'*, « laisse-moi passer ».

[7] *Afes*, ar. عفس « écraser ».

[8] *Imezzek'*, de l'ar. مزق « déchirer ». Ce verbe a pour sujet *aiddid* sous-entendu, et la forme *mezzek'* indique le sens passif.

[9] *Enfekhth aï* « tu t'es enorgueilli sur moi », ar. نفخ, et avec le sens réfléchi تنفّخ.

[10] Ar. الرَّداح أمّ زيد. *Redah'*, nom commun, signifie « qui a de belles hanches, une belle croupe ».

[11] *Seddin ouma i abbeder'*, pour *seddin em oua g âbbeder'* « par la religion de celui que j'adore », ar. الدّين et عبد. C'est ici un affaiblissement de la particule *g*. La forme *âbbeder'* exprime l'intensité.

[12] *Ald' aï thenâathedh* « jusqu'à ce que tu m'indiques » c.-à-d. « indique-moi ». Ar. نعت « désigner ».

*deglet ennour*[1], *ieγiha d'ildjib*[2] *ennes. Irχeb r'ouf iis ennes iouγir.*

*Netta iggour iggour ald ioud'ef hamourth en erremel*[3]. *D'ira iier*[4] *ouiis s idharen ennes ou ad'iadef aleddir*[5]. *Ibet't'el ouiis ir'eleb iâia*[6], *innas Ah'med Elhelaili iouiis :*

الازرق يا باهي اللّون
كلاك الرمل من عيونك
لا سهلت بالتنوين
لا ڤ راس حامق جنونك
منّيت لك مرج وخابور
ونوردك من عين نونة
والله بغلة معبّية بالشعير
فوّدها ابن هجّونة[7]

[1] *Deglet Ennour*, ar. دقلة النّور « la datte de la lumière », ainsi nommée à cause de sa transparence, espèce des plus estimées. — *H'ebbat*, plur. de l'ar. حبة « un grain, une unité ».

[2] *D'ildjib* « dans la poche », ar. الجيب.

[3] *Hamourth enerremel*, ar. بلاد الرمل « le pays du sable, le Sahara ».

[4] *Iier sidharen ennes* « il lance avec ses pieds », c.-à-d. « il lance les pieds (en avant) ». — *Ier* (pour *ger*, affaiblissement du *gen i*) est ici un verbe neutre, ou plutôt un verbe d'état : l'état de celui qui répète constamment l'action de « lancer les pieds en avant ».

[5] *Aleddir* « jusqu'au poitrail », ar. الدّير.

[6] *Ibet't'el* « il cesse (la marche), il s'arrête », ar. بطل. — *Ir'eleb* « il est vaincu (de fatigue) », ar. غلب. — *Iâïa* « il est fatigué », ar. عيا.

[7] Le texte arabe est en prose rythmée et vaguement rimée du dialecte maghrébin (vulgaire).

*A iis aziza imelh' elloun enneχ,*
*Itchoucha[1] erremel si hit't'aouin enneχ.*
*Our theh'neh'edh[2] cha ammeχ theh'neh'edh ziχ,*
*Imouks[3] essiχ ouah tsaouidh ziχ.*
*Mennir' aχ elmordj ad'ili itchour[4] s elkhafour[5],*
*Ou ach n sessou[6] si hit' en Nouna*
*Ouallah haserd'ount a tâbha s hemzin,*
*Izzour'erit ben Hajjouna.*

*Issioual r'ares ouiis innas : ers, erkhef eddir[7], echbah'[8] elh'ezam, tised' nan ar'en isseriin[9] i hemourth.*

*Irkhef as eddir, iâdda irχeb iouyir. Netta iggour annaχ iaf ennejâ[10] ezzathes, iaf amenaï irχeb fell âouda*

[1] *Itchoucha,* forme fréquentative de *etch* «manger» (redoublement de la deuxième radicale).

[2] *Eh'neh'* et *neh'neh',* onomatopée exprimant le «hennissement». L'arabe porte لا سهلت بالتنوين «tu ne hennis plus avec redoublement». Le traducteur, éprouvant sans doute quelque difficulté à rendre par un terme spécial l'idée abstraite de redoublement, a tourné la phrase : «Tu ne hennis plus comme tu hennissais jadis.»

[3] *Imouks,* passif de *eks* «ôter». La traduction berbère est ici d'une lamentable pauvreté. Le texte arabe porte : «Dans ta tête ne bouillonne plus ton ardeur.» Il y a là des termes abstraits et figurés que le berbère, dont le vocabulaire est limité aux choses concrètes, est impuissant à rendre. Le traducteur s'est borné à dire : «A cessé dans toi ce que tu apportais jadis»; ce qui ne signifie pas grand'-chose.

[4] *Ad'ili itchour* «il sera plein», futur construit avec le verbe auxiliaire «être».

[5] *Elkhafour,* ar. الخابور, *Herdeum murinum,* plante.

[6] *Sessou*, forme factitive de *esou* «boire».

[7] *Erkhef eddir,* ar. ارخب الدّبير «relâche le poitrail».

[8] *Echbah' elh'ezam*, ar. اشبح الحزام «resserre la sangle».

[9] *Ar'en isseriin*, pour *aner' isseriin* «pour nous devant sortir».

[10] *Ennejâ*, ar. النجع «le campement de tribu».

*tamellalt, netta itberrem*[1] *d'i hiler'min. Innas Ah'med: « Slama âlik, ia oua illan ournith hiler'min*[2]. *» Issousem, iggoumas iouâs*[3] *esselam. Innas : « Slama âlik, a oua illan d'oug ammas en tler'min. » Iggoumas iouâ esselam. Innas : « Slama âlik a oua illan ezzath heler'min! » Iggouma as iouâ esselam. Innas louk'eddin : « Slama âlik ia bab ent tmellalt*[4]. *Innas âlik esselam. — Innas mata chek, netch ek'k'arer' ak selamna âlik, chek houggoumidh aï thouâidh esselam? — Innas : hennidh aï esselama âlik a oua illan ourenith hiler'min : ourennasen*[5] *d'ilek'k'ad'en ensent. Hennidh aï : selamna âlik a oua illan d'oug ammas en teler'min; ammas ensen d'iâddis ensent. Hennidh aï : Selamna âlik a oua illan ezzath theler'min; ezzath sen d'ikhfaoun ensent. Hennidh aï slamna âlik ia bab*[6] *en tmellalt*[7] *: ennir' aχ âlik esselam.*

*Innas Ah'med Elhelaïli iounilti d'in : Ism enneχ?*

[1] *Itberrem*, forme neutre tirée de la rac. ar. برم « tordre, tourner ». *Itberrem d'i hiler'min* peut ici se traduire : « il s'occupe à rassembler des chamelles ».

[2] *Ournith hiler'min.* Le pronom *th* se rapporte à *hiler'min*, et prendrait l'accord si ce mot était placé avant « derrière elles, derrière les chamelles. »

[3] *Iouâ*, proprement « ouvrir, tourner ». *Iouâ esselam* « il rend le salut ». On dirait de même en arabe vulgaire : قلب عليه السلام.

[4] *Bab ent tmellalt*, sous-entendu *elâouda*, « maître de la jument blanche ».

[5] Il devrait y avoir *ourennasent*, le *t* final s'est fondu avec le *d'* qui le suit.

[6] *Bab* « maître, seigneur, possesseur », même mot que *baba* « père » (ou plus exactement *mon père*) employé dans le sens du *pater familias* latin.

[7] *Tmellalt*, sous-entendu *elâouda*, « la jument blanche ».

*Innas ism inou Chira. Innas enâth aï Erredah', mani hettili, di hak'liâth enr' d'i hezdeχth* [1]? — *Innas Erredah' hettili d'i hak'liâth, babas d'essolt'an, ag tnour'en* [2] *fell as sebâ en slat'in, iberred'it* [3] *iedj sisen ek'k'aren as Châlan. Innas ounilti rouh', ek'ced'* [4] *akhkham amok'ran thouâidh r'ares, ald ad'roouh'er'.* — *Irouh' netta ikholdh hamet't'outh ounilti heried r'ares hennas : Djouz, marah'ba ou sahla bik* [5]. *Thek'k'en as ouiis, thessouas* [6], *herouh' haoui iaz d* [7] *heyini. Hâoudd* [8] *asent, hessers* [9] *as hent. Iteks* [10] *ar'iaï iouâth, ih'ebba* [11] *idjemlihent ou at issers. Netta our itett* [12] *ch, innas erfed' hiyeni ennem erouir'* [13]. *Hak'k'el nettat herfed' et't'ebek'* [14], *thâoudd tih'ebba, annaχ hicht lah touetch : ar'iaï ellan, hiyeni our ouatcha* [15] *ak etticht* [16]. *Hennas louk 'eddin :*

[1] *Hezdeχth* « la palmeraie ».

[2] *Tnour'en*, forme de réciprocité de *enr* « tuer ». On dit plus communément *mnour'en*.

[3] *Iberred'it*, de l'ar. بَرّد, « rafraîchir ».

[4] *Ek'ced'* « dirige-toi vers », ar. قصد.

[5] Toutes les salutations du berbère sont empruntées à l'arabe, de même que presque tous les usages mondains.

[6] *Thessouas* pour *thesesouas*, forme factitive de *esou* « boire ».

[7] *Iaz d*, par euphonie pour *ias d'*.

[8] *Hâoudd*, de l'ar. عدّ « compter ».

[9] *Sers* « servir, placer », forme factitive de *ers* « descendre ».

[10] *Iteks*, forme intensive de *eks* « ôter ».

[11] *Ih'ebba*, plur. de *thah'ebbouχth* ou *elh'ebbeth*, ar. حبّة « un grain, une unité ».

[12] *Itett*, forme intensitive de *etch* « manger ».

[13] *Erouir'*, *iroua* « être rassasié », ar. روى.

[14] *Et't'ebek*, ar. الطبق « le plateau ».

[15] *Touetch*, *touatcha*, formes passives de *etch*.

[16] *Ak etticht*, pour *ak ed' thicht* « pas même une seule ».

واه واه
فرغ قلبي من هواه
كما فرغ التمر من نواه

*Ouah ouah! Ifrer'oul inou soug makhlouk'*[1] *aïa ammeχ ifrer' ouar'iaï si hiyeni!*

*Thechheg*[2] *iria errouh' ennes.*

*Ik'k'im netta itkhammam*[3], *aldeg ad'iroouch' ounilti. Innas hamet't'outh enneχ themmouth, ma h'aouadjedh*[4] *ak t azzener'*[5] *s ouourer' d'ouzref. — Innas louk'eddin ounilti : ak netch d'emmis n essolt'an a ellir' ousir'ed' erouzzir'*[6] *r'ef themet't'outh aïa kheser' at ezrer'. Str'ima*[7] *louk'k'a, our ettaouir' siχ la ourer' la azref*[8]. *Hatta oubrid' rouh' alda kholdhedh r'er elbordj ennes.*

*Irouh' aldeg ikhlodh r'er elbordj, ibedd d'oug allar'*[9] *ennes d'irreχab*[10] *izdholl*[11] *ezzr'aiet*[12] *ennes fet't'ak'*[13].

1 *Maklouk'*, ar. مخلوق «créature».

2 *Thechheg*, ar. شهق «râler, exhaler le dernier soupir».

3 *Itkhammam*, forme intensive, ar. يتخمم «il réfléchit».

4 *H'aouadjedh*, de l'ar. حاج «avoir besoin de», et par conséquent «vouloir».

5 *Azzener'* «je pèserai», ar. وزن.

6 *Erouzzir'* «je visiterai». La racine *rouzz* (3^e^ pers. *irouzza*) est probablement une altération de l'arabe زار, يزور.

7 *Str'ima*, impératif avec sens factitif, neutre et intensif tiré de la racine *r'im* «rester». *Str'ima* «fais-toi rester tranquille».

8 Cf. sur les racines *ourer'* et *azref* l'excellente étude de M. Basset sur les *Noms des métaux et des couleurs en berbère.*

9 *Allar'* «jambe». Cf. zenatia de l'Ouarsenis *iler'* «jambe».

10 *D'irreχab* «sur les étriers», ar. الركاب.

11 *Izdholl* pour *isdholl* «il fait de l'ombre», forme factitive tirée de la racine ar. ظلّ 11^e^ forme «faire de l'ombre».

12 *Ezzr'aiet*, ar. الزغاية «la lance».

13 *Fet't'ak'* «dans la fenêtre», ar. في الطاقة.

*Hennas nettath Erredah' i iskiouth*[1] *ennes : dholl cha mata isd'ourin*[2] *fell a ethfouχth : ma d'esseh'ab*[3] *enr' ezzr'aiet oum ârab*[4]? — *Hedholl d'askiouth, hebiyen amnaï*[5] *aï, houella r'er lallas*[6], *hennas amnaï aia si ellir'*[7] *la h zerir'th.* — *Hennas houella ini ias ma hemsedh*[8]? — *Hethouella hennas ma hemsedh?* — *Innas chem taskiouth, haskiouth lach r'ares ellekelouf*[9], *innas ilalla atdholledh*[10] *attezredh ag ellan.* — *Hedholledh nettath Erredah' fell as, hennas :*

يا هذا العارس اللّي فعد ما بين زوج عيون

علاش تضيّع روحك يا مغبون

انا تخيل عرضك يا عارس

انعت لي من النسبة واش تكون

[1] *Iskiou* ou *askiou* « nègre ». Cf. ouarsenis *iskiou* « nègre ».

[2] *Isd'ourin*, participe d'une forme factitive de la racine *d'our* « cacher ».

[3] *Esseh'ab*, ar. السحاب « le nuage ».

[4] *Oum ârab* pour *em ouârab* « d'un Arabe ».

[5] *Amnaï* « cavalier », composé du préfixe *am* qui indique la personnalité et de *eni* « monter à cheval » (même racine que la préposition *eni* ou *enni* « sur »).

[6] *Lallas* « sa dame », ar. vulg. لالّة.

[7] *Si* « de » et « depuis que » (sens de l'ar. من). *Si ellir'* « depuis que j'existe ».

[8] *Ma hemsedh* « qui es-tu? ». *Ems* signifie « être », dans le sens de « avoir telle qualité, telle essence » (même racine que *thimsi* « feu »), différent de *illa* qui indique tout simplement l'idée d'existence.

[9] *Ellekelouf* « la qualité (pour parler), le mandat », ar. الكلوف.

[10] *Atdholledh* pour *ad'thedholledh*. Ar. ظلّ.

*A amnaï ik'k'im djar sent ent hittaouin, a chek hedhiyâdh iman ennek ia mer'boun; enâth aï ennesbeth enneχ ma hemsedh*[1]?

*Innas :*

انا احمد الهلايلي

المترهّد بين نجوع ابنات هلال

اذا عاد نهار مشالي

في يدي زغاية تعجب الفتال

اذا زرفوا زوج عوالي

لا تعد الغريم على جواد ومات

***Netch d'Ahmed Elhalaïli, ag ih'lan*[2] *d'oug ammas elhalaïlia. Ma illa d'ass elleften*[3]*, d'oug fous inou ezzr'aiet, ma ellefer' as oua outhir' rebba a irh'em*[4].**

*Hennas louk'eddin :*

انت احمد الهلايلي

طير الحرّ[5] ما يدوّر[6] على الزربية

[1] Le traducteur berbère a omis de rendre l'expression arabe تخيل عرضك qui est, à proprement parler, intraduisible. C'est une objurgation, signifiant mot à mot «par l'apparence de ton honneur» et qui implique une certaine considération à l'égard de celui à qui elle est adressée.

[2] *A g ih'lan* «le meilleur, celui qui l'emporte» (d'entre les Hilaliens). L'arabe porte المترهّد.

[3] *Ass ellefeten* «le jour du combat», ar. الهيتنة. L'arabe porte اذا زرفوا زوج عوالى «Si deux lances s'offrent au-devant de moi».

[4] *Ma ellefer'as... irh'em.* Mot à mot : «Si je la lâche (ma lance), celui que je frappe, que Dieu lui fasse miséricorde!» Ce qui n'est point la traduction du texte arabe, et il est à peine besoin de le faire remarquer.

[5] طير الحرّ «l'oiseau noble, le faucon».

[6] دوّر avec le sens neutre, «rôder, tourner autour» (ar. vulg.).

والطير الجيد ما يولّي على الوكار
بهلول يا شاقي على نخلة ما بيها تمار

*Chek d'Ahmed Elhalaili. T'ir Elh'arr our ith'aouas cha r'ouf tkah'liâth*[1]; *et't'ir eldjiid our itouella cha fell oukar. Bahloul a oua ichek'k'ar r'ouf tazdaχth ou la ch d'is en tiγeni.*

*Innas netta :*

نطلب الربّ العلي
يعطينا المطر تجي ساحتنا بالعشب والنوار
لنشبعوا من كل اثمار

*Annet'lob rebbi ar'en iouch thamethna, ad'ir'mi*[2] *lah'chich d'ennouar, anneroua lathmar.*

*Hennas nettath :*

احنا النسا كيف الحرير
ما ينغلنا غير التّجار

*Netchenti ised'nan am elh'arir, our'en refed'en r'ir ettoadjar.*

*Innas louk'eddin Ah'med elhalaïli :*

عندي ما يضدّك في بنات هلال
لباسات حرير الادنس صبغوه في الخوابي

[1] *Thah'liâth* « le village ». En ar. الزريبة « l'enclos, la palissade » et, par suite, « le village ». Ce mot entre dans la composition des noms d'un certain nombre de localités du sud algérien : Zeribet-El-Ouad, Zeribet-Ahmed, etc.

[2] *Er'mi* « croître » (?). Cf. Dj. Nefousa *ar'emma* « légume ». *Mzab Tar'imt* « tas ». Il est probable que l'on doit rattacher à cette racine le verbe *k'im* « demeurer, rester », usité dans presque tous les dialectes (Taroudant *r'am* « rester »).

هذه منك ردالة

يا رداح يا مذهب الخامس

*R'ari thihelaïlyin am chem, erad'ent*[1] *r'ir elh'arir, icebr'en*[2] *d'i lkhouabi*[3]*: hessefeledh*[4] *d'aï, a Redah', ia lmed'heb em Beni Mozab*[5]!

*Idherren ikhf ouiis ennes iouyir. Hennas louk'eddin :*

انا جنسة وانت لي غرّاس

انا نخلة وانت لي فصّاص

انا غنم وانت لي كدّاس

انا نخيل عرضك يا العود الازرف

اقلب راسك الغضبة ما بين الناس

*Netch d'echchint chek aï a r'ersen;*
*Netch tazdaχth chek aï a hebbin*[6]*;*
*Netch d'aserâouft*[7] *chek aï a inr'an;*

[1] *Erad'ent*, forme d'habitude de *erd'* «revêtir».

[2] *Icebr'en*, participe présent à sens passif de *ceber'* «teindre». Ar. صبغ.

[3] *Elkhouabi*, ar. الخوابى, plur. de خابية «cuve».

[4] *Hessefeledh* «tu t'es avilie», ar. سفل «être bas, vil».

[5] Le texte arabe porte يا المذهب الخامس «ô le cinquième rite!» Comme il n'y a que quatre rites orthodoxes, le cinquième est une chose vile, méprisable. Ahmed appelle Redah «cinquième rite» pour lui marquer tout son mépris. Le narrateur, qui craint de n'être pas suffisamment compris de son auditoire berbère, ajoute: «rite des Beni Mozab.»

[6] *Hebbin*, participe présent de *ebbi* «couper». L'*h* qui précède le mot est euphonique.

[7] Ar. سرعوفة «troupeau, bétail».

*Netch tkhil årdhek edhren d'ikhf*
*ennek houelladh r'ari.*

*Hennas iskiouth houa erzem as elbab ad'iad'ef.*

*Hessid'efith, hek'k'en iis ennes, iouli r'ares helek'k'ath id'* [1], *hesellem fell as, netta issoud'enit nettath hessoud'enith. Eidhoun issenin sekeren selmh'abbeth* [2] *thelata em oussan our ekkeren ch.*

*Azdin ouislatha nehni ekkeren, innas Ah'med elhelaïli iskiouth aoui iai d'aman ad'zoller'* [3]. *Hek'k'el r'ares askiouth hedhsa. Innas mata chem hedhsidh a haskiouth? Hennas helt aïam chek our thezolledh cha!*

### AHMED EL HELAÏLI ET REDAH.

Ahmed le Hilalien n'était pas aimé des gens. Ses ennemis allèrent trouver une vieille sorcière et lui tinrent ce langage : « Ô sorcière, nous voulons que tu chasses cet homme de notre pays; demande-nous ce que tu voudras, nous te le donnerons. » Elle leur dit : « Que Dieu réjouisse vos visages! Jetez des cris, notre homme sortira et je le verrai. » Ils se levèrent et obéirent, criant qu'une chamelle s'était échappée. Aussitôt, Ahmed va trouver son père, et lui annonce son intention de partir aussi pour aller à sa recherche.

[1] *Helek'k'ath id'* « elle va à sa rencontre », forme intensive tirée de l'ar. لقى.

[2] *Sekeren selmh'abbeth* « ils s'enivrèrent d'amour », ar. سكر et المحبة.

[3] *Zoll* « prier », ar. صلّى par changement du ç en z. — Dans tous les dialectes, ce mot a été emprunté par le berbère à l'arabe.

Il sort, monte sur son coursier, se met en route, et rencontre à mi-chemin ces gens qui lui disent : « Ce n'est rien. » Il fait demi-tour, non toutefois sans faire boire son cheval, et rencontre à la source la sorcière qui puisait de l'eau. « Laisse-moi passer, lui dit-il, et enlève ta peau de bouc de mon chemin. — Passe donc ainsi », lui répond-elle. Il fait avancer son cheval, qui foule la peau de bouc et la déchire. « Toi qui es si fier avec une pauvre femme, lui dit-elle, serais-tu donc capable de ramener Redah Oum Zaïd? — Par la religion de celui que j'adore, tu me montreras où demeure cette Redah', ou bien je te couperai la tête! — Sache donc qu'elle demeure loin d'ici, et qu'il n'y a pas entre elle et toi moins de quarante journées de marche. »

Ahmed rentre chez lui, il s'approvisionne de quarante dattes de l'espèce *deglet-nour,* qu'il met dans sa poche. Il monte sur son destrier et part.

Il marche, il marche sans cesse jusqu'au pays du sable. Le coursier lance ses pieds en avant, et enfonce dans le sable jusqu'au poitrail, mais bientôt il s'arrête, il est vaincu, il est brisé par la fatigue. Ahmed le Hilalien s'adresse alors à lui :

Mon bon cheval gris clair, de noble apparence,
Le sable vient manger tes yeux.
L'air ne retentit plus de tes hennissements redoublés;
Dans ta tête, plus d'ardeur bouillonnante.
Je te donnerai des prairies de *khafour;*
Je t'abreuverai des yeux de Nouna.
Par Allah! Tu auras une mule chargée d'orge,
Que conduira Ben Haddjouna.

A son tour, le destrier parle et dit : « Descends, relâche le poitrail, resserre la sangle, car des femmes vont se montrer à nous dans ce pays ».

Ahmed va relâcher le poitrail, puis remonte et part. Tandis qu'il marche, il aperçoit devant lui le campement d'une tribu, et voit venir un cavalier monté sur une jument blanche, occupé à rassembler des chamelles. « Sur toi soit le salut, s'écrie Ahmed, ô toi qui te trouves derrière les chamelles. » Le cavalier garde le silence, et ne veut pas lui rendre le salut. « Sur toi soit le salut, dit Ahmed, ô toi qui te trouves au milieu des chamelles! ». Même silence obstiné. « Sur toi le salut, ô toi qui te trouves devant les chamelles! » Le cavalier garde encore le silence. Ahmed dit alors : « Le salut soit sur toi, ô possesseur de la jument blanche! — Sur toi soit le salut, répond le cavalier. — Comment donc se fait-il, dit Ahmed, que je t'aie adressé plusieurs fois mon salut, sans seulement que tu veuilles me le rendre? » Le cavalier de répondre : « Tu t'es écrié : Sur toi le salut, ô toi qui te trouves derrière les chamelles : derrière elles, il y a leurs queues. Tu as dit : Sur toi notre salut, ô toi qui te trouves au milieu des chamelles : au milieu d'elles, il y a leurs ventres. Tu m'as dit : Sur toi notre salut, ô toi qui es devant les chamelles : devant elles, il y a leurs têtes. Tu m'as dit : Notre salut sur toi, ô maître de la jument blanche! Et je t'ai répondu : Sur toi aussi le salut! »

Ahmed le Hilalien demande au berger : « Quel est ton nom? — Je m'appelle Chira. — Eh bien! Chira,

enseigne-moi où habite Redah; est-ce à la ville de pierres ou dans les jardins de palmiers? — Redah habite la ville, et son père est sultan; sept rois se sont battus pour elle, et l'un d'eux a rafraîchi son cœur; on l'appelle Châlan. Va, continue le berger, dirige-toi vers la grande maison; tu te rendras chez Redah, lorsque je reviendrai. »

Ahmed part, et rencontre bientôt la femme du berger qui sort au-devant de lui et dit : « Entre, sois le bienvenu, et que le bonheur t'accompagne! » Elle attache son cheval, le fait boire, et va chercher des dattes pour Ahmed. Elle prend soin de les compter avant de les lui servir. Il enlève un noyau, referme la datte, les rassemble toutes et pose le noyau. Il n'a rien mangé, et il dit à la femme : « Emporte tes dattes, car je suis rassasié. » Elle regarde, enlève le plateau, recompte les dattes et aperçoit qu'aucune d'elles n'a été mangée; cependant il y a un noyau, et pas une datte ne manque. Elle s'écrie :

Hélas! Hélas!
Mon cœur, par l'amour de ce jeune homme, est devenu aussi vide de souffle
Que la datte qui est privée de son noyau!

Elle exhale un soupir et son âme s'envole.

Ahmed reste songeur, jusqu'au moment où le berger rentre. « Ta femme est morte, lui dit-il, et, si tu veux, je vais te donner son poids d'or et d'argent. » Mais le berger de répondre : « Moi aussi, je suis fils d'un sultan; je viens pour rendre visite à

cette dame et je désire la voir. Tranquillise-toi, je ne te prendrai ni or, ni argent. Voici la route à suivre, va, jusqu'à ce que tu arrives au château qu'elle habite. »

Ahmed part, et, lorsqu'il arrive au château, il se lève de toute sa hauteur sur ses étriers, et projette l'ombre de sa lance sur une fenêtre.

Redah, s'adressant à sa négresse, lui dit : « Regarde donc ce qui me voile la lumière du jour : est-ce un nuage, ou plutôt la lance d'un Arabe? » La négresse va voir, dévisage notre cavalier, revient vers sa maîtresse et lui dit : « C'est un cavalier, tel que je n'ai pas vu son pareil depuis que j'existe. — Retourne, dit Redah, et demande lui qui il est. » La négresse revient et pose la quetion. « Négresse tu es, répond Ahmed, et une négresse n'a point, que je sache, qualité pour parler; va plutôt dire à ta maîtresse de venir elle-même, elle verra qui est là. »

Redah vient voir, et dit :

Ô cavalier, qui viens poser devant deux yeux; pourquoi cherches-tu ta perte, insensé? Mais dis-moi, je t'en conjure par ton honneur, cavalier, dis-moi quelle est ton origine?

Il répond :

Je suis Ahmed le Hilalien, redouté entre tous dans les tribus des filles de Hilal.

J'ai en main une lance qui se plaît à donner la mort.

Lors même qu'il m'attaquerait avec deux pointes de lance, l'ennemi ne saurait compter que sur son coursier et il meurt!

Elle lui dit :

Tu es Ahmed le Hilalien?
L'oiseau noble ne rôde pas autour de la *zeriba;*
Le faucon généreux ne vient pas tourner autour des nids.
Insensé! Pourquoi te donner tant de peine pour un palmier sans dattes?

Il répond :

Je demande au Maître Élevé
De nous donner la pluie qui couvrira notre pays de pâturages et de fleurs;
Et nous pourrons nous rassasier de toute sorte de fruits.

Redah :

Nous autres femmes, nous sommes comme la soie; seuls, les marchands savent nous manier.

Ahmed le Hilalien dit alors :

J'en ai qui te valent parmi les filles de Hilal, vêtues d'une soie précieuse[1] que l'on a teinte dans de grandes cuves;
Ceci de ta part est une mauvaise action, ô Redah, ô cinquième rite!

Et tournant la tête de son cheval, il s'en va. Mais elle le rappelle :

Je suis une orange, et tu es celui qui m'ouvre[2];
Je suis un palmier, et tu es celui qui coupe mes régimes;
Je suis un bétail, et tu es celui qui m'égorge;

[1] Le texte porte الادنس, nom d'une qualité de soie précieuse.

[2] Le texte arabe porte غرّاس «(tu es mon) planteur», le texte berbère porte *r'ersen* «(tu es mon) égorgeur».

Je suis... par ton honneur! ô cheval gris! retourne la tête... Il n'y a plus de colère entre nous.

Elle dit à la négresse :

Descends, ouvre-lui la porte, fais-le entrer.

La négresse le fait entrer et attache son cheval, tandis qu'il monte chez Redah. Celle-ci vient à sa rencontre et lui donne le salut; il l'embrasse, elle lui rend son baiser. Ils tombent tous deux, ivres d'amour, et pendant trois jours ne se relèvent pas.

Le troisième jour ils se lèvent, et Ahmed le Hilalien dit à la négresse de lui apporter de l'eau pour faire la prière. Elle le regarde et éclate de rire. « Qu'as-tu donc à rire, négresse? — Depuis trois jours, dit-elle, tu n'as point prié! »

# NOTES D'ÉPIGRAPHIE

## ET D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR

M. J.-B. CHABOT.

(SUITE [1].)

## V

### QUELQUES INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

J'avais réservé pour cette troisième série de *Notes* quelques inscriptions variées, recueillies au cours de ma mission en Syrie, au printemps de l'année 1897. Entre temps j'ai reçu la copie ou les estampages d'un certain nombre d'inscriptions palmyréniennes, les unes que je crois inédites, les autres déjà connues, mais mal publiées. Pour ne pas interrompre la suite des Notes sur Palmyre, je donnerai tout d'abord ces inscriptions, et pour faciliter les renvois, je leur attribuerai des numéros d'ordre continuant la série des notes précédentes.

[1] Voir *Journ. asiat.*, sept.-oct. 1897; juillet-août 1898.

## 30

Inscription copiée par moi-même sur un buste d'homme qui se trouvait dans une salle de l'*Hôtel d'Orient* lors de mon passage à Beyrout, en mars 1899.

Le texte est gravé au-dessus de l'épaule gauche du personnage. La planche reproduit la copie de mon carnet de voyage. On lit sans difficulté :

| | | |
|---|---|---|
| 𐡦𐡡𐡣𐡰𐡵𐡤 | זבדעתה | Zabd'ateh |
| 𐡡𐡴 𐡡𐡮𐡥𐡴 | בר בנור | fils de Bennour |
| 𐡡𐡴𐡰𐡠 | ברעא | [fils de] Berr'a |
| 𐡧𐡡𐡫 | חבל | Hélas ! |

Les trois noms sont connus. בנור, n'est pas très fréquent dans l'onomastique palmyrénienne (voir Clermont-Ganneau, *Études d'arch. or.*, I, 108). Ce nom est probablement une contraction pour בל + נור. Nous avons la forme inverse נורבל *Nourbel.*

ברעא peut bien être pour בל + רעא, comme l'a suggéré M. Lidzbarski (*Handbuch*, s. v.). La forme grecque *βέρρου* [gén.] (Waddington, 2155) serait une transcription assez exacte de la forme sémitique[1]. — Comparer ברפא pour בל + רפא, ci-dessous n° 33, et בנור que nous venons de citer.

[1] Je me demande si l'on pourrait donner une étymologie analogue au nom de בני (Vogüé, P. 34; Müller, 13, 24); בונא, grec: *βωννέης*, étant pour בול + נא, בני serait-il pour בל + ני, d'une même racine נאא? Auquel cas il faudrait sans doute vocaliser

Cette inscription est évidemment la même qui a été publiée dans la *Revue sémitique* (t. I[er] [1893], p. 272, n° IV) par M. Drouin, qui lisait : יצא בר . . בכור ברעא.

## 31

Inscription gravée à côté d'un buste d'homme. La copie m'en a été envoyée par un ami. Le buste était autrefois à vendre, à Beyrout. J'ignore ce qu'il est devenu.

La copie présente cette lecture :

| | |
|---|---|
| מק[י] | Maqai |
| בר זבדע[תא] | fils de Zabd'atâ ; |
| די עבד לה | [buste] que lui a fait |
| והבא אחוהי | Wahba son frère. |

Je restitue מקי à la première ligne, de préférence à Moqîmou ; parce qu'il me semble que trois lettres auraient difficilement disparu sans laisser quelques traces de fruste, que l'auteur de la copie aurait sans doute indiquées, comme à la suite de זבדע. Les deux noms sont connus.

Je restitue זבדעתא avec un א à la fin (au lieu du ה habituel) parce que cette forme paraît se trouver dans l'inscription suivante.

והבא est aussi connu. (Euting, *Épigr. Miscell.*, n° 23). C'est probablement une forme apocopée de והבאלת (Vogüé, P. 21, 37, etc.) ; cf. le nabatéen

*Bennai.* Si ma conjecture était fondée on pourrait rapprocher le grec *βέννος* (Wadd., 2568*f*).

והבו (*C. I. S.*, II, 200, 223), grec : Οὐαϐώ (Wadd., 2452).

La formule די עבד לה s'est déjà rencontrée plusieurs fois.

## 32

Copie de même origine que celle du numéro 31.

L'inscription est gravée des deux côtés d'un buste d'homme comme on le voit sur la planche.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | 𐡧𐡡𐡫 | | חבל |
| | | 𐡩𐡴𐡧 | | ירח |
| 𐡣𐡩 𐡰𐡡𐡣 | Buste | 𐡡𐡥𐡫𐡠 | די עבד | בולא |
| 𐡫𐡤 | | 𐡡𐡴 𐡦𐡡𐡣 | לה | בר זבד |
| 𐡠𐡧𐡥𐡤𐡩 | | 𐡰𐡶𐡠 | אחוהי | עתא |

| | |
|---|---|
| Hélas ! | |
| Iari- | |
| bôla, | qu'a fait |
| fils de Zabd- | pour lui |
| 'atâ. | son frère. |

La formule semble indiquer que le buste provient du même tombeau que le précédent.

Le nom זבדעתא est écrit avec un א à la fin. J'ignore si on connaît d'autres exemples de cette orthographe ; mais elle n'a pas lieu de nous surprendre puisque nous trouvons ברעתה et ברעתא (Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, III, 169).

Néanmoins, comme il n'est pas du tout certain

que ברעתא ait la même étymologie que ברעתה, et la confusion entre 𐡠 et 𐡶 étant facile, je n'ose affirmer l'existence de cette forme nouvelle. L'inspection seule de l'original pourrait trancher la difficulté.

## 33

Inscription que je crois inédite. L'original se trouvait à Damas quand l'estampage en a été pris. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

Elle se lit :

| | | |
|---|---|---|
| 𐡣𐡩𐡮𐡩 𐡡𐡴 | דיני בר | Dinai fils de |
| 𐡡𐡴𐡱𐡠 | ברפא | Berrépha. |
| 𐡧𐡡𐡫 | חבל | Hélas ! |

Le nom propre דיני s'est déjà rencontré sûrement dans une inscription publiée par M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. or.*, III, 185) qui l'a rapproché du grec *Διναῖος* (Waddington, 2105) et du nom hébreu fém. דינה (Gen., xxx, 21).

Je lis le nom du père *Berrépha*, parce que je crois que ברפא est pour בל + רפא, comme בורפא est pour בול + רפא. Le nom du dieu בל entre en composition aussi bien que celui du dieu בול, par exemple dans נורבל (Vogüé, P. 124; Cl.-Ganneau, *Études d'arch. or.*, II, 55, etc.), en grec [gén.] Νουρϐήλου (Waddington, 2616, 2627), et probablement dans בנור (ci-dessus, n° 30). La forme ברפא s'est déjà rencontrée (Vogüé, P. 75).



IMPRIMERIE NATIONALE.

## 34

Inscription gravée au-dessus de l'épaule gauche d'un buste d'homme. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

| | | |
|---|---|---|
| 𐡶𐡩𐡬𐡲 | תימצא | Taimça |
| 𐡡𐡴 𐡠 | בר | fils de |
| 𐡵𐡬𐡰𐡥𐡭 | שמעון | Šim'ôn |
| 𐡧𐡡𐡫 | חבל | Hélas ! |

Le א final de תימצא a été rejeté, faute de place au-dessous du צ. — Sur l'étymologie de ce nom, voyez Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, III, 165.

שמעון, comme on l'a déjà remarqué, paraît être d'origine juive, et il est assez fréquent dans l'onomastique palmyrénienne (Vogüé, P. 114, 129; Simonsen, 17; etc.[1]).

[1] J'en trouve deux exemples nouveaux dans les *Palmyrenische Inschriften* de M. Moritz Sobernheim (*Beiträge zur Assyriologie*, IV, p. 207-399) nos 8 *b* et *c*, qui me parviennent au moment où je corrige ces épreuves. — Parmi les inscriptions données dans cette publication, il en est une (8 *d*) dont l'explication présente une sérieuse difficulté. M. Sobernheim en garantit la lecture suivante :

בת מלכו בת זבדבול
בר זבדבול בר צעדי
ושדתא די ביתא ומערתא

L'éditeur n'a pas reconnu le premier nom propre : *Bat-Malkou* (cf. בת־זבי ; בת־והבי, etc.); il traduit : *fille de Malkou*.

Le mot embarrassant est celui par lequel débute la troisième ligne. La même inscription revient trois fois dans le tombeau la

Cette inscription a déjà été publiée par M. Drouin (*Revue sémit.*, loc. cit., n° II), mais je crois utile de la donner pour montrer que le nom de לימחא doit bien être banni de l'onomastique palmyrénienne.

## 35

Buste de femme avec un enfant sur le bras gauche. Hauteur du monument, o m. 57; largeur, o m. 53. Estampage communiqué par le P. Lagrange. Se trouve actuellement à Damas.

seconde (en écriture cursive) présente exactement la même disposition que la première : le mot obscur semble devoir se lire : ורשתא; la troisième est ainsi disposée :

בת מלכו בת זבדבול | ודשתא
בר זבדבול בר צעדי | די ביתא ומערתא

M. Sobernheim a lu ici le texte comme s'il était composé de deux lignes continues; mais la comparaison avec les deux textes précédents montre qu'il faut le considérer comme composé de deux colonnes coupées de la manière indiquée par le trait que nous ajoutons. Quant à l'interprétation du mot obscur je ne la vois pas. M. Sobernheim écrit à la suite du premier texte : « Cette inscription donne probablement les noms des quatre personnes ensevelies dans les *loculi* de cette chambre. » Il traduit en effet : « *La fille de Malkou, la fille de Zabdibol, le fils de Zabdibol, le fils de Sa'di* »; mais il n'est question que d'une seule personne : בתמלכו *Bat-Malkou*, dont le nom est suivi de sa généalogie. En prenant le mot obscur pour un nom propre précédé du ו, on aurait une seconde personne; mais ce n'est pas, je crois, dans cet ordre d'idées qu'il faut en chercher l'interprétation. Je soupçonne que ce mot est une épithète se rapportant à Bat-Malkou et indiquant que celle-ci est *co-propriétaire*, ou *concessionnaire* d'une partie du tombeau, ou quelque chose d'analogue. Ceci semble appuyé par le fait que le même texte se retrouve dans des salles différentes. Enfin il faut remarquer qu'il n'y a dans l'inscription aucune exclamation funéraire.

L'estampage est mal venu dans la partie supérieure, et la pierre paraît en mauvais état.

Je ne lis avec certitude que les signes suivants :

| | |
|---|---|
| של[ם] | Šalama- |
| נא ברה | na son fils. |
| בעלתגא | Ba'ltaga |
| ברת | fille de |
| ירחבו[לא] | Iarḥibôla. |
| חבל | Hélas ! |

Les restitutions que je propose me sont suggérées par les vestiges qu'on voit encore sur la pierre.

שלמנא ne s'est pas encore rencontré en palmyrénien, mais on a la forme voisine שלמן (Vogüé, P. 33, Simonsen, 2, etc.). *Σαλάμανος* (Waddington, 2262, 2337, 2412 *i*) semble d'ailleurs impliquer une forme sémitique telle que שלמנו ou שלמנא, tandis que *Σαλμάνου* [gén.] (Waddington, 2005) paraît mieux répondre à שלמן.

בעלתגא est connu par l'inscription de Saint-Pétersbourg (voir ci-dessus, n° 19). Ce nom est donné dans le *Manuel* de M. Lidzbarski comme masculin. Nous voyons ici qu'il est féminin. Il l'est aussi dans l'autre exemple. Il suffit, en effet, comme l'avait remarqué M. Chwolson, de jeter un coup d'œil sur le monument de Saint-Pétersbourg pour se convaincre que l'un des deux enfants (celui de droite) est une

jeune fille. Elle porte un collier et les bras, nus jusqu'au coude, sont ornés de bracelets, de même que les jambes. Mais l'éditeur, égaré par les conjectures de Blau, ayant fait de עלישא un nom féminin était forcé de regarder בעלתנא comme nom masculin. Nous voyons que c'est le contraire qui est la vérité. — Le frère et la sœur sont appelés simultanément : בני בונא « enfants de Bonnê ». C'est un exemple frappant de l'emploi du mot בני, littéralement : « fils », dans le sens indéterminé d'enfants (*τέκνα*), pour désigner simultanément des garçons et des filles. (Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, II, 378.)

Je proposerais de lire ce même nom בעלתנא dans l'inscription 35 de M. Müller, à la seconde ligne, au lieu de בר נצרא. Bien plus, je suppose que cette inscription est la même que la nôtre[1]; les dimensions de l'inscription indiquées par M. Müller (0,13 × 0,11) sont exactement celles de notre estampage et la forme des lettres qu'il a lues נצרא s'accorde bien avec celle des lettres que nous lisons לתנא; seulement l'éditeur a supprimé les lignes qu'il ne voyait pas.

[1] *Palmyrenische Inschriften* (*Denkschriften d. Kais. Akad.... Wien*, t. XLVI.) — M. Müller transcrit et traduit :

| | |
|---|---|
| ...ל בר ה | ...l fils de Ḥ... |
| בר נצרא | fils de Naṣrâ |
| חבל | Hélas |

36

(Müller, 22[1].)

Estampage communiqué par le P. Lagrange. Sans annotation aucune.

| | |
|---|---|
| חבל | Hélas! |
| חירן | Ḥairan |
| מרדא | Marda. |

J'ai quelques doutes sur la lecture des deux premières lignes. J'étais d'abord tenté de lire תיבול au début, mais cette succession de trois noms propres sans la particule בר serait bien extraordinaire. Dans חירן il semble que le ן final ait été gravé deux fois, peut-être parce que la première lettre s'est brisée en la gravant. Il est à remarquer que nous avons déjà (Müller, 9) l'épitaphe d'un Ḥairan, fils de Marda.

Ce dernier nom est probable à la 3[e] ligne. M. J. Mordtmann (*Palmyrenisches*, p. 6) croit avec M. Nöldeke (*Zeitschr. für Assyr.*, IX, 267) qu'il faut le lire קרדא « teigne », arabe قراد. La chose est possible matériellement, et même dans notre inscription la

[1] Je m'aperçois que cette inscription n'est pas inédite comme je le croyais tout d'abord. Il résulte des dimensions de l'estampage et de la forme des lettres, que c'est bien celle publiée par M. Müller sous le n° 22, avec cette transcription :

חבל
תם...
בר...

lettre est large pour un ט. Malheureusement dans les trois inscriptions où le nom se rencontre, il n'y a aucun ט qui permette de faire la comparaison entre les deux lettres[1]. Néanmoins, le nom grec Μάρδου [gén.] (Waddington, 2429) et la forme nabatéenne מרדו, où la confusion entre ט et ק, n'est pas possible (*C. I. S.*, II, n° 387) donnent une grande vraisemblance à la lecture מרדא.

## 37, 38, 39, 40

Sous ces numéros, je donne dans la planche la reproduction de quelques inscriptions en caractères insolites que je suis incapable de déchiffrer. N'ayant pas vu les originaux, je n'ose me prononcer sur l'authenticité de ces petits textes. Mais la fabrication des fausses inscriptions a pris une telle extension en ces derniers temps, en Orient[2], qu'il est permis de

[1] On trouverait bien cet exemple dans une inscription publiée par M. Drouin (*Revue sémitique*, loc. cit., n° I); mais la reproduction est à trop petite échelle pour permettre une comparaison démonstrative.

[2] L'addition d'inscriptions sur des bustes anépigraphiques n'est pas aussi fréquente qu'on le pourrait croire, à moins de faire rentrer dans cette catégorie les inscriptions en caractères de forme étrange, telles que celles que je donne ici, et celle que j'ai placée sous le n° 17, qui recouvre peut-être une inscription authentique seulement ébauchée. Néanmoins, il doit y avoir depuis peu un habile faussaire qui imite parfaitement des caractères anciens. Tout récemment on a présenté à la commission du *Corpus* un excellent estampage d'une inscription en fort bons caractères nabatéens qui est une imitation parfaite du texte d'Oum er-Ressas (*C. I. S.*, II, 195). Il n'y a que les dernières lettres de l'inscription, un peu endom-

se demander si nous n'aurions pas affaire à des bustes anépigraphes auxquels les marchands auraient ajouté des caractères quelconques pour leur donner plus de valeur.

Les estampages communiqués par le P. Lagrange portent les annotations suivantes :

37. Homme avec urne. Buste. Hauteur, o m. 43; largeur, o m. 35.

38. Femme assise, intacte; main droite sur sa joue, gauche sur sa poitrine. Hauteur, o m. 40; largeur, o m. 39.

39. Homme. Hauteur, o m. 49; largeur, o m. 37.

40. (Sans annotation.) Cf. ci-dessous, p. 288.

magées, qui n'ont pu être imitées convenablement. L'atelier de fabrication paraît être à Tyr, et le phénicien semble avoir la préférence pour le moment. J'ai une nouvelle preuve de ces falsifications par un estampage que M. G. Poche, d'Alep, m'a communiqué récemment, sur lequel on lit en bons caractères palmyréniens, ceci :

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Il est possible, l'estampage étant mal venu, qu'il y ait [illegible] à la 2e ligne; [illegible] à la 5e, et [illegible] à la dernière; mais toutes les lettres que je reproduis sont certaines. La place du mot צלם montre que le faussaire a dû copier une inscription en intervertissant l'ordre des mots.

## 41

(Müller, 7; Jaussen[1], 4.)

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

| | |
|---|---|
| זבידא בר | Zebîda, fils de |
| מקימו בר | Moqîmou, fils |
| חירן אעילם | de Ḥairan [fils de] A'ailameis |
| חבל שנת | Hélas! An |
| DXXXXV | 545. |

A la troisième ligne, les lettres אעי.ם sont absolument certaines; le ל n'a pas la hauteur qu'il devrait avoir normalement et ne diffère en rien du נ; mais on voit par la disposition des lignes que le lapicide manquait d'espace. Je crois donc qu'il faut lire le nom connu de אעילמ[ו] (Vogüé, P. 1; 124; grec : Ααιλαμεῖς), et non אצק (Müller), ni הנינק ou הנינם (Jaussen).

Tous les ר de l'inscription sont surmontés du point diacritique.

Date : 234 après J.-C.

## 42

(Müller, 14.)

L'inscription est inscrite dans un petit cartouche terminé en queue d'aronde. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

[1] *Revue biblique*, t. VI [1897], p. 529 et suiv.

Elle se lit :

| | |
|---|---|
| צלם הגר בר | Image de Hagar, fils |
| זבידא בר | de Zebîda, fils de |
| עדינא חבל | ʿOdeina (?). Hélas ! |

A la 2ᵉ ligne : le nom זבידא est certain. Le ז quoique plus faiblement marqué que les autres lettres, est néanmoins très distinct sur l'estampage.

A la 3ᵉ ligne : le quatrième signe diffère totalement par sa forme du ל de צלם et de חבל. Ce ne peut être qu'un נ, ou à la rigueur un כ.

On ne peut donc pas songer à lire avec M. Müller עדילא, ni עהיכא ou עתיפא, comme je l'avais conjecturé (ci-dessus, observ. nº 21).

## 43

(Müller, 18.)

Estampage communiqué par le P. Lagrange. Double inscription accompagnant « deux statues : homme et femme ? » Hauteur du monument, 0 m. 40 ; largeur, 0 m. 51. Il semble d'après ces indications, notées sur l'estampage, qu'il s'agit de deux reliefs en pied et, comme il est ordinaire en ce cas, de deux enfants. D'ailleurs, s'il en était autrement, on ne comprendrait pas l'erreur ou plutôt l'hésitation sur le sexe de l'un des personnages.

| | | |
|---|---|---|
| 𐡬𐡳𐡩 𐡡𐡴 𐡦𐡡𐡩 | מקי בר זבי | Maqai, fils de Zabai, |
| 𐡬𐡳𐡩𐡬𐡥 𐡧𐡡𐡫 | מקימו חבל | [fils de] Moqîmou. Hélas ! |
| 𐡡𐡴𐡱𐡠 𐡡𐡴 𐡦𐡡𐡩 | ברפא בר זבי | Berrépha, fils de Zabai, |
| 𐡬𐡳𐡩𐡬𐡥 𐡧𐡡𐡫 | מקימו חבל | [fils de] Moqîmou. Hélas ! |

Je lis avec quelque hésitation ברפא le nom que M. Müller a lu ברכו. La troisième lettre est un peu douteuse, il est possible que ce soit un כ et non un פ. Mais la quatrième est certainement un א. Si l'on n'admet pas la lecture ברפא, il faudrait donc lire ברכא et non ברכו.

## 44

(Müller, 21; Jaussen, 7.)

Buste de femme dont le visage a été noirci. Hauteur, 0 m. 50; largeur, 0 m. 40. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

| | | |
|---|---|---|
| 𐡤𐡢𐡴 𐡡𐡴𐡶 | הגר ברת | Hagar, fille de |
| 𐡡𐡥𐡴𐡱𐡠 𐡡𐡴 | בורפא בר | Borrépha, fils de |
| 𐡰𐡶𐡩𐡪𐡠 𐡧𐡡 | עתיכא חב[ל] | 'Atika. Hélas! |

A la dernière ligne il est impossible de lire עתשא, comme le voudrait M. Müller. Le י est absolument certain et entièrement conservé sur mon estampage. Quant au כ, il est un peu endommagé; néanmoins, il en reste des traces assez visibles et reconnaissables; c'est donc bien le nom de עתיכא que nous avons ici, de même qu'au n° 16 de M. Müller, dont j'ai également l'estampage sous les yeux.

## 45

(Müller, 27 *a* et 27 *b*; Jaussen, 3 et 3 *bis*.)

A côté d'un buste de femme. Dimension du buste : Hauteur, 0 m. 50; largeur, 0 m. 46. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

A. — Au-dessus de l'épaule droite du buste :

| | | |
|---|---|---|
| 𐡲𐡫𐡬𐡵 𐡡𐡵 | צלמת בת | Image de Bat- |
| 𐡧𐡡𐡩 𐡡𐡴𐡵 | חבי ברת | Ḥabai, fille de |
| 𐡦𐡡𐡩𐡣𐡠 | זבידא | Zebîda. |
| 𐡧𐡡𐡫 | חבל | Hélas! |

Le premier mot de la seconde ligne est certainement חבי, et non חלי, comme ont lu M. Müller et le P. Jaussen. Il y a bien au-dessus du 𐡡 un défaut dans la pierre qui lui donne l'apparence d'un 𐡫; mais la pierre présente plusieurs défauts analogues, et il suffit de comparer la forme du ל dans צלמת et חבל pour voir que celui-ci consiste, dans notre inscription, en une simple tige droite 𐡫 munie d'un crochet à son extrémité supérieure, et n'a pas la forme du 𐡫 recourbé.

חבי est à rapprocher de חבא, nom d'homme (Euting, *Epigr. Miscell.*, n° 32; Simonsen, n° 29) et nom de femme (*Revue d'Assyr.*, t. II, p. 24). Nous avons la même variation orthographique dans les noms fréquents de תימא et תימי, et d'autres.

A la troisième ligne, le nom זבידא est absolument certain. La partie inférieure du 𐡡, il est vrai, est mutilée, mais le demi-cercle qui forme la partie supérieure reste intact, et il n'y a aucune trace de barre, à gauche, permettant d'en faire un מ et de lire זמירא, avec M. Müller, ou נמירא avec le P. Jaussen.

B. — De l'autre côté (à droite) de la tête du personnage se trouve la date :

| | |
|---|---|
| שנת | Année |
| ם | 500 |
| XXXVIII | 20 + 10 + 5 + 3. |

L'an 538 des Séleucides correspond à l'an 226-227 de l'ère chrétienne.

## 46

(Müller, 34.)

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

Cette inscription gravée à côté d'un buste de femme se lit très distinctement :

| | |
|---|---|
| תימא | Taimê, |
| ברת תימי | fille de Taimi |
| מהוי | Mahawi. |

M. Müller a lu le premier nom תמא ; mais il n'y a aucun doute qu'il faille lire תימא. Le י omis par le lapicide a été gravé au-dessous de la ligne.

A la troisième ligne, que M. Müller a lue : מהון, l'estampage porte distinctement מהוי, comme l'avait très justement soupçonné M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. or.*, t. III, p. 184, n. 1). Le mot se présente comme surnom dans l'inscription Müller

43 (l. 5) où il est question d'un personnage ainsi qualifié :

מתני די מתקרה מהוי

Aucune explication satisfaisante n'a encore été proposée pour ce vocable.

## 47

(Müller, 8 *a* et 8 *b*; Jaussen, 10 et 15.)

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

La très courte inscription publiée par M. Müller sous le n° 8 *b* (Jaussen, n° 15) consiste en deux mots dont la lecture est certaine :

בת עלמא Maison d'éternité.

Les éditeurs ont omis de noter ce qui en constitue l'intérêt; c'est-à-dire que ces mots sont gravés sur un objet que le défunt tient à la main et qui est appelé « banderole » par la personne qui a pris l'estampage que m'a communiqué le P. Lagrange; mais on voit par la forme de l'objet qu'il s'agit de ces petites tablettes que tiennent à la main les personnages de certains bustes. Voir par exemple ci-dessus, n° 3; Clermont-Ganneau, *Études d'arch.*, I, 116.

Je crois que jusqu'à présent on n'avait trouvé sur ces tablettes d'autre légende que le mot חבל[1].

[1] Voir cependant Simonsen, n° 43, où l'on trouve les mots בת עלמא; d'après les explications de l'éditeur, ces mots auraient

Le défunt dont il s'agit ici est חנונא בר ברעתה dont l'épitaphe a été publiée par les mêmes auteurs (Müller, 8*a;* Jaussen, 10).

## 48

(Müller 10; Jaussen 12.)

Buste d'homme. Hauteur, 0 m. 54; largeur, 0 m. 45.

L'inscription est gravée au-dessus de l'épaule gauche du personnage et mesure 0 m. 12 × 0 m. 11.

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

| | |
|---|---|
| מלכו בר | Malikou fils de |
| ידי בר | Yaddai fils de |
| פתיחב | Phatiḥab (?) |
| חבל | Hélas! |

Les dernières lettres de la troisième ligne sont douteuses. Le P. Jaussen et M. Müller ont lu פתי חזב. Les lettres פתי sont absolument certaines. Il semble bien qu'il n'y a, à la suite, que deux caractères. Ce que les éditeurs ont pris pour un ז, me paraît être une strie de la pierre; en tous cas il faudrait admettre que cette lettre est très légèrement gravée tandis que toutes les autres le sont très profondément. Quant aux deux autres caractères, le premier ne peut être qu'un ח ou un צ. Je ne saurais me prononcer entre les deux. Le second ne peut être qu'un ב ou un כ.

fait partie d'un texte plus long. « On ne voit plus maintenant, dit-il, que les mots בת עלמא ». D'après notre inscription, on peut douter qu'il y ait jamais eu autre chose.

43 (l. 5) où il est question d'un personnage ainsi qualifié :

מתני די מתקרה מהוי

Aucune explication satisfaisante n'a encore été proposée pour ce vocable.

## 47

(Müller, 8 *a* et 8 *b*; Jaussen, 10 et 15.)

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

La très courte inscription publiée par M. Müller sous le n° 8 *b* (Jaussen, n° 15) consiste en deux mots dont la lecture est certaine :

בת עלמא Maison d'éternité.

Les éditeurs ont omis de noter ce qui en constitue l'intérêt; c'est-à-dire que ces mots sont gravés sur un objet que le défunt tient à la main et qui est appelé « banderole » par la personne qui a pris l'estampage que m'a communiqué le P. Lagrange; mais on voit par la forme de l'objet qu'il s'agit de ces petites tablettes que tiennent à la main les personnages de certains bustes. Voir par exemple ci-dessus, n° 3; Clermont-Ganneau, *Études d'arch.*, I, 116.

Je crois que jusqu'à présent on n'avait trouvé sur ces tablettes d'autre légende que le mot חבל[1].

[1] Voir cependant Simonsen, n° 43, où l'on trouve les mots בת·עלמא; d'après les explications de l'éditeur, ces mots auraient

Le défunt dont il s'agit ici est חנונא בר ברעתה dont l'épitaphe a été publiée par les mêmes auteurs (Müller, 8 *a;* Jaussen, 10).

## 48

(Müller 10; Jaussen 12.)

Buste d'homme. Hauteur, 0 m. 54; largeur, 0 m. 45.

L'inscription est gravée au-dessus de l'épaule gauche du personnage et mesure 0 m. 12 × 0 m. 11.

Estampage communiqué par le P. Lagrange.

| | |
|---|---|
| מלכו בר | Malikou fils de |
| ידי בר | Yaddai fils de |
| פתיחב | Phatiḥab (?) |
| חבל | Hélas! |

Les dernières lettres de la troisième ligne sont douteuses. Le P. Jaussen et M. Müller ont lu פתי חוב. Les lettres פתי sont absolument certaines. Il semble bien qu'il n'y a, à la suite, que deux caractères. Ce que les éditeurs ont pris pour un ז, me paraît être une strie de la pierre; en tous cas il faudrait admettre que cette lettre est très légèrement gravée tandis que toutes les autres le sont très profondément. Quant aux deux autres caractères, le premier ne peut être qu'un ח ou un צ. Je ne saurais me prononcer entre les deux. Le second ne peut être qu'un ב ou un כ.

fait partie d'un texte plus long. « On ne voit plus maintenant, dit-il, que les mots בת עלמא ». D'après notre inscription, on peut douter qu'il y ait jamais eu autre chose.

Nous avons donc ainsi le choix entre les lectures :

| | |
|---|---|
| פתיחב | פתיחך |
| פתיצב | פתיצך |

פתיחב semble être la forme préférable.

Quelle que soit la lecture adoptée, l'explication du nom reste toujours une sérieuse difficulté.

### 49

(Muller 12; Jaussen 8.)

| | |
|---|---|
| חבל | Hélas ! |
| אקמת | Aqmat |
| ברת בלחזי | fille de Belḥazi |
| נורי | Nourî |

Quoi qu'en dise M. Müller, il n'y a absolument aucun doute sur la dernière ligne ; il faut lire comme l'a fait le P. Jaussen : = נורי (ou נודי). L'estampage est on ne peut plus clair, et les lettres on ne peut mieux formées. Il est impossible de songer à זפרי ou à זברי.

נורי doit-il être joint à בלחזי ? Est-ce un nom distinct, abrégé, par exemple, de נורבל, je ne saurais le dire. Cette hypothèse paraît néanmoins beaucoup plus probable.

### 50

(Müller 15; Jaussen 5.)

J'ai donné plus haut, d'après le fac-similé de M. Müller, le texte des six premières lignes de cette inscription.

43

50

48

45

51

Les lignes 7-11 contiennent la date :

| | |
|---|---|
| בירח | Au mois de |
| ניסן | Nisan, |
| שנת | l'an |
| ))))פ— | CCCC |
| 3333 | LXXX |

L'examen de l'estampage confirme de tous points la lecture du P. Jaussen.

Il y a distinctement ברעא à la quatrième ligne, comme je le supposais, et non ברען (Müller).

A la seconde ligne, on lit très nettement ברת, et non בר. Le nom אחא est donc ici féminin comme dans tous les autres exemples connus jusqu'à présent.

Il faut remarquer la singulière disposition du א final de זברעתה (ligne 5). Il a été coupé en deux, par le lapicide qui a gravé la haste verticale à la suite du ת et a rejeté le reste seulement de la lettre au-dessous de la ligne. Cette particularité très bien marquée dans la reproduction donnée par le P. Jaussen a échappé à l'attention de M. Müller qui restitue à la fin du nom זברעת[ה], la lettre dont on ne voit aucun vestige sur son fac-similé.

## 51

(Jaussen 2.)

Buste de femme. Hauteur, 0 m. 65; largeur, 0 m. 51. Estampage communiqué par le P. Lagrange.

L'estampage porte, ainsi qu'a bien lu le P. Jaussen :

| | | |
|---|---|---|
| 𐡲𐡫𐡬𐡶 | צלמת | Image |
| 𐡠𐡬𐡶𐡠 𐡡𐡴𐡶 | אמתא ברת | d'Amta fille de |
| 𐡬𐡳𐡩 𐡡𐡴𐡶 | מקי ברת | Maqai fille de |
| 𐡠𐡬𐡴𐡵𐡠 𐡧𐡡𐡫 | אמרשא חבל | Amriša. Hélas. |

Cette lecture est absolument hors de doute. L'inscription a quelque importance : 1° parce qu'elle confirme la lecture du nom אמרשא dans l'inscription Vogüé, P. 2, où l'on était enclin à voir une faute du copiste ou du lapicide pour אמרשמשא, à cause de la transcription grecque Ἀμρισάμσου (gén.). Ceci pourrait donner raison à M. Halévy (*Mélanges épigr.*, p. 103) qui voulait conserver la lecture matérielle de la copie de M. Waddington, en s'appuyant sur une glose d'Hésychius d'après laquelle Σαώς serait le nom du soleil chez les Babyloniens;

2° Parce que, en admettant qu'il n'y ait pas de faute du lapicide, elle confirme l'emploi de מקי comme nom propre féminin, usage dont nous n'avions, je crois, qu'un seul exemple (Müller, *Vier Palmyren. Grabinschriften*, n° 4);

3° Parce qu'elle présente le cas singulier d'une généalogie se poursuivant par le nom de la mère; de sorte qu'on peut se demander si le lapicide n'a pas commis une erreur en écrivant une seconde fois ברת au lieu de בר[1].

[1] J'avais d'abord pensé à résoudre cette difficulté en rattachant

## VI

### DEUX *LYCHNARIA* CHRÉTIENS
### AVEC INSCRIPTIONS GRECQUES.

C'est par milliers que les petites lampes funéraires se trouvent dans les tombeaux; mais celles qui portent des inscriptions sont assez rares pour mériter d'être signalées. J'en ai vu deux à Alep, l'une appartenant à M. G. Marcopoli, l'autre dans la Bibliothèque du Collège de Terre-Sainte. La première ne porte qu'une seule ligne d'écriture qui fait le tour de la partie supérieure et qui se lit très distictement :

ΕΥΛΟΓΙΑΤΗϹΘΕΟΤΟΚΟΥΜΕΘΗΜΩ[Ν]

*Εὐλογία τῆς Θεοτόκου μεθ' ἡμῶ[ν]*

La seconde lampe, reproduite dans la planche ci-jointe (fig. A) mesure 0 m. 075 dans son plus grand diamètre. Elle porte deux lignes circulaires de texte. La ligne extérieure reproduit la légende de la première lampe. L'autre ligne, plus à l'intérieur, semble devoir se lire :

+ ΕΠΙΓΡΑΜΑΙΩΑΝΝΟΥ

*Ἰωάννης* est sans doute le nom du fabricant; car c'est celui qu'on trouve ordinairement sur ces sortes d'objets.

le ת de ברת au mot suivant en en lisant : תאמרשא; mais je ne crois pas que cette hypothèse soit admissible.

On voit, par ces deux exemples, que les lampes chrétiennes de la région d'Alep portaient une inscription différente de celles des lampes de Palestine qui offrent généralement cette légende : Φῶς Χριστοῦ φαίνη πᾶσιν. — Cf. Clermont Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, t. I, p. 171 ; II, p. 19, 89; III, p. 41 et suiv.

## VII

### INSCRIPTIONS GRECQUES DE SYRIE.

J'ai copié et estampé au cours de ma mission, en 1897, un certain nombre d'inscriptions grecques que j'ai rencontrées sur mon chemin. Les plus considérables se trouvent déjà éditées dans le recueil de Waddington. Je donnerai seulement dans ce paragraphe celles que je crois inédites ou qui présentent des variantes notables avec les copies publiées.

1. Au *Deîr Sém'an*, sur la clef de voûte de l'arcade de droite en entrant dans l'enceinte qui entourait l'église.

Cette inscription est difficile à atteindre; je n'ai pu la lire qu'imparfaitement à l'aide d'une jumelle. Je donne le fac-similé de ma copie (fig. B) sans chercher à la restituer, ce qui me paraît d'ailleurs impossible. Elle serait intéressante parce qu'elle nous fournirait la date de la construction de cette enceinte. Cette date, d'après ma lecture, serait l'an 353 (*γντ'*), mais ce chiffre est certainement erroné. Si on voulire *γνυ'* = 453, comme les inscriptions de cette ré-

gion sont ordinairement datées de l'ère d'Antioche, on obtiendrait ainsi une date équivalant à l'an 405 de l'ère chrétienne, époque qui paraît encore un peu trop antique.

2. Au lieu dit *Qâtoûrâ* [1]. — Waddington, n° 2703.

J'ai copié les inscriptions *a*, *b*, *c* de Waddington. Je n'ai pas de variante pour *a* et *b*, et je crois avoir trouvé la vraie lecture de *c*.

Le texte épigraphique donné par Waddington se présente ainsi :

AYCA
ΛAPAPAIOCAΛY
.....CTЄXAIPЄ

On peut voir ce que porte mon carnet dans la planche (fig. C). En outre, une copie de M. de Vogüé, reproduite par Waddington, donne ЄAΛo AAIOCAΛY pour la seconde ligne. Elle ne diffère sensiblement de la mienne que par le quatrième signe.

Il semble résulter de la comparaison de ces copies que nous avons affaire à deux courtes inscriptions juxtaposées; la première écrite en trois lignes; la seconde en deux.

Celle de droite paraît devoir se lire avec certitude PAAIOC AΛYΠЄ XAIPЄ. — Le nom propre **Ρααῖος**, se trouve dans une inscription bilingue de Palmyre

[1] M. Barthélemy, vice-consul de France à Marache, a noté sur mon carnet que la prononciation des fellahs de l'endroit répond à l'orthographe arabe قاطورا.

(Vogüé, P. n° 16) où il répond au palmyrénien רעי. — Ce même nom רעי, dans une autre inscription (Vogüé, P. n° 22), est traduit en grec par Ἡλιόδωρος. L'interprétation de la première inscription, celle de gauche, est presque aussi certaine. En combinant la copie de Waddington avec la mienne, je proposerais de la restituer ainsi : ΑΥCΑΛΑ (ou ΑΥCΑΛЄ) ΑΛΥΠЄ. Le nom Αὔσαλα, serait le correspondant très exact du nom sémitique אושאלה. On s'attendrait néanmoins à le voir écrit avec deux λ. Je ne serais point surpris qu'il fallût le reconnaître dans un fragment d'inscription grecque très fruste, copié à Palmyre par M. Mordtmann (*Neue Beiträge*, p. 23) où on lit, d'après ce dernier : ΑΙCΑΛΛΑΤ, c'est-à-dire probablement : Αὔσαλλα τ(οῦ)....

Le caractère sémitique des noms contenus dans ces inscriptions se retrouve également dans les deux inscriptions voisines, exactement reproduites par Waddington :

| | |
|---|---|
| ΒΑΡΑΘΗCΑ<br>ΛΥΠЄΧΑΙΡЄ | ΒΑΡΛΑΑC |

La première est inscrite au-dessous de la statue d'un enfant debout. — La forme originale du nom de Βαράθης s'est retrouvée dans l'inscription bilingue (palmyr.-lat.) découverte à South Shields, en Angleterre; le texte palmyrénien porte : ברעתה, en latin : *Barates*. (Cf. Wright, *Transact. of the Soc. of bibl. Arch.*, vol. VI, p. 438.)

Quant au nom propre Βαρλάας, qui se trouve in-

scrit isolément, au-dessous des inscriptions précédentes, il est à comparer au nom syriaque ܟܪܙܐ (Assemani, *Bibl. or.*, I, 401, 406; III, 213).

3. Au *Cheikh Barakat.* On trouve dans le péribole de ce sanctuaire musulman, plusieurs inscriptions qui ont fourni à M. Clermont-Ganneau le sujet d'une intéressante étude (*Études d'Arch. or.*, II, 35-54). Comme les copies laissent à désirer, mon intention était d'estamper tous ces textes. Malheureusement un violent orage et une pluie torrentielle m'obligèrent à me tenir enfermé tout le jour dans le Ouély; il pleuvait encore et le vent ne permettait de faire aucun estampage lorsque la nuit arriva et m'obligea à descendre. Toutefois, comme j'avais dans la mémoire le plan publié par M. Clermont-Ganneau (p. 37), j'essayai de copier une inscription qui n'était pas notée sur le plan. Elle se trouve « dans le mur méridional au tiers de la longueur à partir de l'ouest » d'après la note de mon carnet; par conséquent, elle serait à marquer, sur le plan, au-dessus de la lettre *r* dans le mot *Mur antique.* Vérification faite, il se trouve que c'est l'inscription du *Corpus* n° 4451. Comme le texte du *Corpus* donne lieu à plusieurs doutes (voir Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, p. 46), je crois utile de publier ma copie. J'avais dans la mémoire la plupart des noms contenus dans ces inscriptions, et j'ai pris soin de faire cette copie en commençant par la fin des lignes, de manière à ne pas me laisser influencer par mes souvenir dans la lecture.

Ma copie (fig. D) s'accorde presque partout avec celle du *Corpus* dont voici la teneur :

*Διὶ Μα[λ]βάχῳ καὶ Σελαμάνει, θεοῖς πατρῴοις, Κρατε(υ)ας Ἀνδρονείκου εὐχὴν πατρῳαν ἐκ τῶν ἰδίων ἔκτισε δηναρ[ίων] αφ'. Ἔτους ηξρ'. Αὐδυναίου ακ'.*

Les différences portent sur le nom du premier dieu qui est Μαδ[ϐαχω] d'après ma copie; sur le nom de l'auteur, términé en ιας, selon moi; sur l'orthographe du mot δηναρίων, abrégé en δην (et non δηναρ) et sur la date; ζιρ' selon moi, avec un doute sur les deux premières lettres (ιρ).

4. A Alep (fig. E).

M. G. Poche, m'a montré une plaque de marbre de 0 m. 35 de haut et de 0 m. 02 d'épaisseur, qui provient, croit-il, d'Antioche. Elle affecte la forme d'un rectangle surmonté d'un fronton triangulaire, et elle est ornée d'un bas-relief, d'un travail soigné, représentant un tout jeune homme, couché sur un lit funéraire. Au-dessous se lisent le nom du défunt et la formule habituelle, gravés en très beaux caractères :

ΑΡΑΞΗ·ΑΛΥΠΕΧΑΙΡΕ

Ἀράξη. Ἄλυπε χαῖρε.

5. Également à Alep.

La même personne possède encore un bas-relief assez grossièrement sculpté dont on trouvera un croquis (fig. F). — Au bas de cette figure il y a une inscription grecque en deux lignes, dont j'ai l'estampage. Le texte est renversé par rapport à l'image du bas-relief. Il est à supposer qu'il se rapportait à un autre monument dont la base était formée par

cette pierre renversée et encastrée dans une construction ou enfouie dans le sol.

L'inscription occupe toute la largeur de la base. On lit :

.N.IOC.OY.ΔЄ.
ANЄΘHKЄNΔYO

6. Également à Alep (fig. G). A la porte de la mosquée appelée جامع الحلاوية.

Sur un bas-relief représentant une croix inscrite dans un cercle et entourée d'ornements, on lit en syriaque quatre mots que je crois être ceux-ci :

ܩܫܝܫܐ +  ܫܡܫܐ +
ܡܪܩܝܢܐ  ܩܘܙܡܐ

Peut-être les noms d'un prêtre (Marcianus) et d'un diacre (Cosmas), attachés à l'ancienne église aujourd'hui convertie en mosquée. Comme la pierre est en assez mauvais état de conservation, la lecture des noms propres reste un peu douteuse.

7. A Membidj, l'antique Mabboug (fig. H *a b c*).

Au milieu des vastes ruines, on trouve ça et là quelques stèles funéraires. Presque toutes sont effacées. Un certain nombre d'entre elles ont été employées dans les constructions nouvelles par les Tcherkess qui se sont établis en cet endroit. La nécropole, située à l'est des ruines, ne m'a rien fourni. Les quelques fragments que je donne en fac-similé ont été copiés dans les murs de maisons modernes.

L'inscription *a* est reproduite d'après un estampage, *b* et *c* d'après une copie. J'ai trouvé d'autres monuments du même genre avec des inscriptions effacées et absolument illisibles; la plupart étaient ornés d'un aigle comme sur la pierre *a;* quelques uns avaient en plus un buste soit au-dessus soit au-dessous de l'aigle[1].

8. A Séroudj (Saroug, ou Batna de Saroug). Ce n'est plus qu'un gros village. Il n'y a pas de ruines apparentes.

Dans la cour de la maison du gouverneur se trouve une cuve rectangulaire en marbre blanc (voir fig. J) de 0 m. 95 de longueur sur 0 m. 70 de large et 0 m. 64 de hauteur. Elle est ornée de croix sur la face antérieure et sur les deux faces des côtés. Je n'ai pu examiner la quatrième. Sur la face antérieure, au bas de la croix, on trouve l'inscription grecque (fig. J *a*) dont la traduction littérale est:

A été achevé ce ..... au mois d'apellaios, l'an 776.

Le mois d'appellaios de l'an 776 des Séleucides répond à décembre 464 de l'ère chrétienne.

Sur le bord de la pierre, on avait commencé à graver verticalement une inscription syriaque en fort

[1] J'ai aussi photographié à Membidj une belle et longue inscription arabe qui se trouve sur un grand bloc de 2 mètres de long, placé aujourd'hui dans la cour de la nouvelle mosquée reconstruite il y a quelques années, en partie avec les débris de l'ancienne dont il ne reste plus debout que le minaret en ruines. J'ai remis cette photographie à M. van Berchem pour son *Corpus* des inscriptions arabes.

beaux caractères. Elle n'a jamais été achevée. Le premier mot est mutilé. On lit encore :

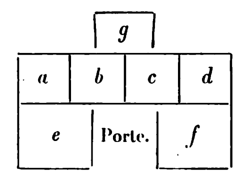
ܬܕܝ..... ܥܣܘܪܚܗ

A un quart d'heure au nord-est du village gît une autre cuve semblable, avec des croix et un agneau sur les petites faces, et, sur le grand côté, deux cerfs se regardant, séparés par une croix qui a été martelée.

9. A Balkis. — Village formé d'une quarantaine de huttes, sur la rive droite de l'Euphrate, au bord même du fleuve, à une petite heure de marche plus haut que Birédjik. On y trouve beaucoup de mosaïques de l'époque romaine encore en place, à une profondeur qui varie de 0 m. 20 à 0 m. 50 au-dessous du niveau actuel du sol. Il y en avait d'assez jolies avec des personnages de grandeur naturelle. Elles ont été brisées par les fellahs soit pour planter des vignes, soit en essayant de les enlever. — Beaucoup de débris de statues, également de l'époque romaine, dont deux colossales : vraisemblablement un empereur et une impératrice; les têtes sont brisées.

La nécropole de la ville antique se trouve sur les deux rives escarpées d'un petit cours d'eau à vingt minutes au nord-est du village actuel. Les salles funéraires sont creusées dans une sorte de grès qui s'effrite facilement. Un seul des nombreux tombeaux que j'ai visités porte des inscriptions. Il se compose de deux salles carrées; la première, de trois mètres de côté, ouverte à l'est, contient les sculptures et les inscriptions; la seconde, à laquelle on accède

par une petite porte percée dans la paroi du fond de la première, renferme les *loculi*, au nombre de neuf, trois sur chaque côté. Deux des parois de la première pièce sont couvertes de sculptures (bustes ou symboles), accompagnées d'inscriptions grecques. La paroi du fond, qui fait face à l'est, dans laquelle est percée la porte donnant accès à la chambre funéraire, se trouve divisée en deux registres partagés en un certain nombre de cases. Le schéma que voici permet de se rendre compte exactement de la disposition.




*a*. Cadre vide.
*b*. Deux aigles.
*c*. Corbeille.
*d*. Aigle.
*e*. Partie détruite.
*f*. Buste d'homme mutilé.
*g*. Inscription.

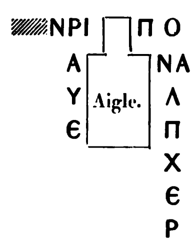
L'inscription qui se trouve au sommet de la paroi, au-dessus de la porte, se lit sur mon carnet (*g*) :

ΤΟΜΝΗΜΑ
ΖΗΝWΝΟC
ΧWΡΙCΤΟΥ
ΑΡΙCΤЄ[illegible]
Μ Є Ρ C Ο Υ

C'est, comme on le voit, l'inscription générale du monument.

La case du registre supérieur la plus à gauche (*a*) est restée vide; le buste ou l'emblème qu'elle aurait dû recevoir n'a jamais été sculpté.

L'un des deux aigles sculptés dans la case voisine (*b*), celui de gauche, est accompagné d'une inscription en partie mutilée et ainsi disposée :




Toutes les lettres sont certaines, excepté le Π de la première ligne qui pourrait être un Γ ou un T. Je ne vois pas comment restituer le nom propre.

Au-dessous de la corbeille figurée dans la troisième case (*c*) se trouve la formule habituelle Ἄλυπε χαῖρε, mais orthographiée et disposée ainsi :

ΑΛΥΠΑΙ
XЄPЄ

Au-dessous de l'aigle, dans la case de droite (*d*), on lit :

BACCЄ
ΑΛΥΠΑΙXЄPЄ

La paroi de droite du vestibule est également ornée

de sculptures distribuées en deux rangées superposées de cette façon :

| 1<br>a b c d | | |
|---|---|---|
| 2 | 3 | 4 |

1. Quatre bustes.
2. Corbeille.
3. Buste de femme.
4. Deux aigles.

Les quatre bustes qui occupent le registre supérieur (1) ont tous la tête brisée. Ils sont accompagnés d'inscriptions :

Sous le premier (*a*) on lit : ΔΑΜΙΧΑΙΡΕ
Sous le second (*b*) : ΖΗΝΩΝΧΑΙΡΕ
Sous le troisième (*c*) : ΦΑΛΑΔΩΝΙΑ
ΑΛΥΠΕΧΑΙΡΕ
Sous le quatrième (*d*) : ΑΘΘΑΙΑΜΗ
ΤΗΡΔΑΜΙ.

Dans le cadre de gauche du registre inférieur (2) est sculptée une corbeille, placée sur un petit socle. Au-dessous on lit :

ΖΕΒΙΝΝΟΥ[1] ΑΔΕΛ
ΦΗΑΥΤΩΝ

Dans le cadre du milieu (3), un buste de femme voilée. A côté l'inscription suivante :

COYΑΛΛΙΑΜΑΜΜΗ
ΑΥΤΩΝ.

[1] C'est ainsi que porte mon carnet. J'ai sans doute mal copié le nom *Ζέβιννος*.

Enfin dans le cadre le plus extérieur (4) sont figurés deux aigles posés sur une base, leurs têtes se faisant face; au-dessous du socle, on lit :

ΦΑΛΛΑΔΑϹ ΖΟωΡΑϹ
ΑΔΕΛΦΟΙ

La paroi de gauche n'a pas été utilisée.

Le tombeau voisin (à gauche) de celui que je viens de décrire était sans doute disposé pareillement; il a été détruit par l'éboulement du rocher. On voit encore, au-dessus d'un buste de femme et à côté d'un aigle, les restes d'une inscription ainsi conçue :

ΜΑΡΚΙΑ
Ν Η Α ω
ΡΕΧΑΙΡΕ
Φ[illegible]ω Υ
[illegible]Α

La lecture de tous ces textes est absolument certaine, et je crois inutile de donner les fac-similés de mes copies.

## VIII

### INSCRIPTIONS DE ʿENÉŠ.

ʿEnéš est un gros village situé sur la rive droite de l'Euphrate à une petite distance du fleuve (800 ou 900 mètres), à deux heures et demie de marche au-dessous de *Roum-qalaʿ*. La population est presque exclusivement chrétienne (arméniens-grégoriens). Je l'ai visité le 10 mai 1897.

I. On voit dans ce village d'intéressantes carrières exploitées à ciel ouvert par des légions, et sans doute à une assez basse époque, puisque l'on trouve à côté des inscriptions latines, des croix qui ont été tracées en même temps. Les inscriptions (il y en a sept ou huit) sont gravées à différentes hauteurs, les unes à 12 ou 15 mètres, les autres à 6 ou 7 mètres; enfin quelques-unes plus bas : ce sont les moins bien conservées, et les seules dont j'ai pu prendre copie. Il est manifeste que les textes furent gravés tandis que l'exploitation de la carrière se poursuivait, et au niveau du chantier momentané.

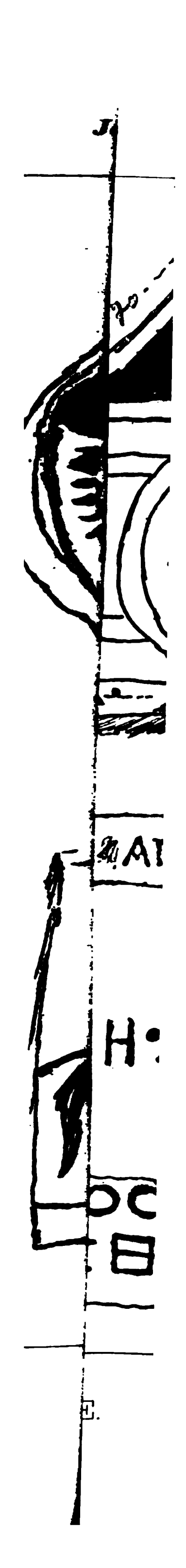
Je donne les fac-similés de ma copie (fig. K, L), auxquels sont jointes les observations suivantes :

Fig. K. — *a.* A environ 5 mètres au-dessus du sol actuel. Le texte est assez bien conservé. On le lirait facilement si l'on pouvait l'atteindre. Lue à l'aide de la jumelle.

*b.* Très haut. 12 à 15 mètres au-dessus du sol actuel et 4 ou 5 mètres au dessous du niveau supérieur de la roche. Grandes lettres. Le texte paraît complet.

*c.* A peu de distance à droite de la précédente, et à la même hauteur. Les lettres sont sûres; le chiffre est : IIII ou III. — Au-dessus, autre inscription de deux lignes de 8 ou 10 lettres chacune, qu'on ne peut lire d'en bas. Sa première ligne se termine par .....XXI.

Fig. L. — *a.* Dans une niche, à environ 6 mètres au-dessus du sol. Un éboulement permet d'arriver jusqu'à l'inscription. Il y avait un buste ou un symbole sculpté dans la niche; il est mutilé et méconnaissable. Le texte est gravé sur le socle.



*b.* Sur la paroi septentrionale de la carrière à 1 m. 50 au-dessus du niveau actuel.

II. A environ 10 minutes au sud du village, dans un profond ravin où coule un torrent qui va se jeter dans l'Euphrate, se trouve une petite chapelle en ruines, syrienne d'origine[1]. Sur le mur de droite (en entrant) et à l'extérieur, on lit une longue inscription syriaque, en caractères estranghélo. Elle est gravée sur plusieurs pierres superposées.

En voici le texte et la traduction.

*Sur la 1re pierre :*

| | |
|---|---|
| ܒܫܢܬ ܬܠܬܡܐܐ | L'an trois cent |
| ܛ : ܐܬܐ | 9, vint[2] |
| ܡܫܝܚܐ (a) ܠ.ܠܒ.ܐ | le Christ, pour ... |
| ܘܒܫܢܬ | Et en l'an |
| ܬܫܥܡܐܐ ܠܙ | neuf cent 37, |
| ܐܬܘ ܛܝܝܐ | vinrent les Arabes |
| ܠܐܪܥܐ | dans la région[3]. |
| ܘܒܫܢܬ | Et en l'an |
| ܬܫܥܡܐܐ (b) ܣܚ | neuf cent 68 |

[1] Elle était consacrée à S. Georges ou S. Serge, je ne me souviens pas exactement auquel des deux saints.

[2] L'auteur de l'inscription exprime l'opinion des chroniqueurs syriens qui placent la naissance de Jésus-Christ en l'an 309 de l'ère des Séleucides.

[3] L'an 937 = 625-626. Cela doit s'entendre des premières conquêtes arabes, et non de l'occupation de la Syrie qui n'eut lieu que quelques années plus tard.



IMPRIMERIE NATIONALE.

| | |
|---|---|
| ܗܘܐ ܩܪܒܐ | eut lieu la bataille |
| ܕܨܦܐ | de Çofâ[1] |
| ܘܒܫܢܬ | Et en l'an[2] |

*Sur la 2e pierre :*

| | |
|---|---|
| ܗ ܗܘܐ | 5, il y eut |
| ܟܦܢܐ ܪܒܐ | une grande famine. |
| ܘܒܫܢܬܐ ܐܠܦ ܗ | Et en l'an mil 5 |
| ܗܘܐ ܚܫܘܟ | il y eut des ténèbres[3]. |
| ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ | Et en l'an mil |
| ܣܚ ܥܠ ܫ.. ܡܠ (c) | 68, entra le [gouverneur] (?) |
| ܕܡܪܥܫ ܡܢ | de Marʿaš, à |
| ܥܠܬ ܚܛܗܝܢ | cause de nos péchés, |
| ܒܢܟܠܐ (d) ܠܒܝܬ | par fraude, dans le Beit |
| ܪܗܘܡܝܐ (e) | Roumayê[4]. |

*Sur la 3e pierre :*

| | |
|---|---|
| ܘܒܫܢܬ... (f) | Et en l'an [mil] |
| ܒܡܪܫ (g) ܟܕ | ........... le 24 |
| ܒܐܕܪ ܝܘܡ | de 'Adar, le jour |
| ܕܚܫܐ (h) ܕܡܫܝܚܐ (i) | de la Passion du Christ[5] |

[1] 968 = 657. Bataille qui suivit la mort du calife Othman, entre les partisans d'Ali et ceux de Moawia. Cf. Land, *Anecd. syr.*, II, Præf. 11. Les Arabes disent *Siffin*. Théophanes écrit **Σαπφίν**.

[2] Il manque évidemment une ligne. Il faut probablement restituer 995. La famine aurait eu pour cause l'hiver rigoureux de 994 qui détruisit les arbres fruitiers et les semences (Cf. Bar-Hébréus, *Chron. syr.*, p. 115, éd. Bruns).

[3] Une éclipse?

[4] 1068 = 757. Le texte de ce paragraphe est obscur.

[5] Entre les années 757 et 780, il n'y a que l'année 775 (= 1086

| | |
|---|---|
| ܘܒܫܢܬܐ ܐܠܦ ܨܐ | Et en l'an mil 91 |
| ܐܬܐ ܐܡܝܪܐ ܕܡܗܡ..ܢܐ ܡܗܕܝ | vint l'émir des croyants, Mahdi |
| ܘܥܠ ܥܕܡܐ ܠܓܝܚܘܢ | et il pénétra jusqu'au Giḥôn [1] |
| ܘܗ.. ܘܒܩܕܡܝܬܐ ܕܬܬܗܦܟܢ | Et ... d'abord que soit renversées |
| ܥܕܬܐ ܘܢܗܘܘܢ ܡܫܠܡܢ | les églises et que se fassent musulmans |
| ܬܢܘܟܝܐ | les Tanoukayê [2]. |

*Sur la 4<sup>e</sup> pierre :*

| | |
|---|---|
| ܥܠ ܥܒܕܝ ܢܗܘܪ.. ܠܡܢܝܢ | ....... les Manichéens |
| ............................... | ......................... |
| ............................... | ..................... .... |
| ܡܐ ܕܚܙܘ....... | quand ils virent..... |

(*et trois lignes illisibles*).

OBSERVATIONS SUR LE TEXTE.

*a.* Mon carnet porte : ܡܫܒܚܢܐ — *b.* J'ai écrit : ܬܫܒܚܢܐ. — *c.* Manquent deux lettres dont la première est sûrement ܡ, ܘ ou ܒ. — *d.* J'ai écrit ܒܢܝܢܐ. — *e.* J'ai copié ܕܘܗܡܢܐ. — *f.* Il ne manque que deux lettres

des Grecs) en laquelle Pâques tombait le 26 mars. Je ne vois pas quel verbe on pourrait restituer. Peut-être la copie est-elle fautive.

[1] L'an 1091 = 780. Les restitutions sont certaines. L'invasion de la Syrie par Mahdi est rapportée par Bar Hébréus à l'an 1090 (*Chr. syr.*, p. 133). Le Giḥon est le fleuve *Pyramus*, ar. جيحان. Le nom est plus souvent écrit sans ܘ : ܓܝܚܢ ou ܓܚܢ.

[2] On fait évidemment allusion aux événements rapportés par Bar Hébréus (*Chr. syr.*, p. 132 et 133) où il raconte que Mahdi ordonna de détruire les églises récemment bâties, persécuta et fit mettre à mort les Manichéens et contraignit à se faire musulmans les Tanoukayê, des nomades chrétiens « qui habitaient sous des tentes dans les environs d'Alep ».

dont la première paraît être un ܒ. — *g*. Il paraît y avoir des traces d'une lettre après le ܒ, le ܬ n'est pas sûr. — *h*. J'ai écrit : ܘܢܢܬ. — *i*. J'ai copié : ܒܬܢܝܐ. — *k*. Le nom se trouve hors du champ de la pierre.

De la date à laquelle s'arrête notre texte nous pouvons conclure que l'inscription a été gravée au commencement du IXe siècle.

---

*Note au sujet de l'inscription palmyrénienne n° 40 (ci-dessus, p. 260).* — Un second estampage de cette inscription, que je retrouve au dernier moment, porte cette mention : « Femme assise, entière; hauteur : 0 m. 53; largeur : 0 m. 28 ». — Je dois faire remarquer que ce texte a été publié par M. Müller sous le n° 25; mais celui-ci l'a lu à rebours; sa planche reproduit le *relief* et par conséquent le revers de l'estampage.

---

# DEUX HYMNES SAMARITAINES,

PAR

M. S. RAPPOPORT.

Le texte des deux hymnes suivantes a été publié par Heidenheim en caractères hébraïques dans sa *Bibliotheca Samaritana*, p. 172 et 182, LXXVII et LXXXVII. Nous en donnons ici le texte samaritain et sa traduction arabe d'après un ms. de la Bibliothèque nationale (Cod. n° 25) que nous avons soigneusement collationné avec un autre ms. de Paris (Cod. n° 14) et plusieurs mss. du British Museum. Dans les notes, donnant les *Variæ lectiones*, A désigne Cod. n° 14 de la Bibl. nat., — M, Cod. 1900 5 Add. Mss. du Brit. Mus., — E, Cod. 19018, — L, Cod. 19654, — G, ms. appartenant au D^r Gaster, — H, Heidenheim. Nous joignons à ces textes samaritain et arabe une traduction littérale en français et quelques notes explicatives. Pour les renseignements détaillés relatifs à ces textes et à la liturgie samaritaine en général, nous renvoyons le lecteur à notre travail *La Liturgie samaritaine*, qui paraîtra prochainement chez M. Leroux.

I

[illegible][a] : [illegible] :
[illegible] :
[illegible]
[illegible][b] :

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] · خلق ·
[illegible] · بوحدانيته ·

[illegible] :
[illegible][c] :
[illegible][d] [illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible][1] · شديد ·
[illegible] · شاهدة ·
[illegible] · سواك ·

[illegible][e] [illegible][f] :
[illegible] :
[illegible] ·
[illegible][2] [illegible] :

[a] AEGLM [illegible]. — [b] AHL [illegible]. — [c] G [illegible]. — [d] EL [illegible], H [illegible]. — [e] G [illegible], H [illegible]. — [f] AELM [illegible]. — [g] H [illegible].

[1] أُسُسْ.

[2] [illegible] = [illegible]; l. [illegible].

[Samaritan text] :
[Samaritan text] · على كل ما يريد ·
[Samaritan text] :
[Samaritan text] · تسبيحة ·

[Samaritan text] · [a][Samaritan text] :
[Samaritan text] [b] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] [c] :

[Samaritan text] · في الربوبياة ·
[Samaritan text] · ليس شريك له ·
[Samaritan text] · الــكــل ·
[Samaritan text] · يحتاج لمعروف ·

[Samaritan text] · [d][Samaritan text] · [Samaritan text] [1] :
[Samaritan text] · [e][Samaritan text] · [Samaritan text] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] [2][f] :

[Samaritan text] · من يرومه ·
[Samaritan text] · من ذا يعلم ·
[Samaritan text] · المطلوب ·
[Samaritan text] · وقريب ·

[a] HLM [Samaritan text]. — [b] H [Samaritan text]. — [c] Les autres mss. [Samaritan text]. — [d] G [Samaritan text]. — [e] H [Samaritan text], L [Samaritan text] ? E [Samaritan text]. — [f] H [Samaritan text].

[1] [Samaritan text], فحص « explorer » ; cf. *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Rome, 1887 ; III, p. 167, note 3.

[2] Cf. *Ps.*, CXLV, 18.

ࠀࠄࠀ · ࠋࠏࠋ · ࠀࠋࠓࠏ :
ࠀࠉࠋࠄ · ࠋࠂࠀ · ࠔࠋࠈࠍࠄ :
ࠀࠄࠀ[a] · ࠄࠊࠋࠄࠅࠔ :
ࠀࠌࠍࠅࠍ[b] · ࠋࠊ · ࠔࠃࠐ · ࠋࠄ :

ࠀࠄࠀ · ࠐࠀࠃ · واسفل ·
ࠀࠊࠋࠉࠋ · في سلطنته ·
ࠀࠄࠀ · ࠊࠋࠊࠋࠄ ·
ࠀࠄࠊࠍ · لا يوجد له ·

ࠁࠏࠃ · ࠋࠎࠀࠓࠊࠅࠀ[c] :
ࠀࠊࠌࠀ · ࠔࠔࠏࠅࠍ · ࠋࠄ[1] :
ࠁࠏࠃࠀ[d] · ࠉࠋ · ࠅࠀࠔ :
ࠀࠊࠌࠀ[e] · ࠒࠊࠍࠄ · ࠔࠃࠎࠋ :

ࠍࠊࠒࠊ · ࠋࠔࠄࠋࠀ قاته ·
ࠀࠊࠌࠀ · ࠆࠊࠔࠏࠅࠍ له ·
ࠅࠍࠊࠒࠅ · ࠄࠀ · كل يوم ·
ࠊࠌࠀ · ࠊࠒ · ࠊࠍࠊ متقبل ·

ࠃࠅࠅ · ࠏࠀࠋࠔ · ࠒࠅࠋࠔ[f][2] :
ࠀࠉࠋ · ࠃࠅࠅࠔ · ࠄࠀ · ࠔࠐࠍࠅ[g] :
ࠃࠅࠅࠍࠍ · ࠀࠍࠐࠔࠌࠍ :
ࠅࠔࠎࠅࠍ[h] · ࠎࠔࠋࠈࠍࠔ :

[a] H ࠀࠄࠊ. — [b] GL ࠀࠌࠍࠅࠊࠍ. — [c] M ࠋࠎࠀࠓࠊࠀ. — [d] H ࠄࠀࠊ · ࠁࠏࠃ. — [e] H ࠊࠌࠀ. — [f] H ࠒࠅࠋࠀ. — [g] EGM ࠔࠐࠍࠄ. — [h] H ࠅࠄࠅࠎࠅࠍ.

[1] Cf. Jes., XLVIII, 13.
[2] Cf. *Bibliotheca Samaritana*, éd. Heidenheim, III, p. 61, 65.

[illegible] · [illegible] · قبله ·
[illegible] · [illegible]" هو فانيًا ·
[illegible]" · وانفسنا ·
[illegible] فى سلطنته ·

[illegible] · [illegible][a] :
[illegible][b] · [illegible][c]
[illegible] · [illegible][d] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible][e] · [illegible] :

[illegible] · والرحمة ·
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · هو صانع ·
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] ·
[illegible] · [illegible] · [illegible][f] :
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible][g] :

[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · الارباب ·
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · هو مقيت النفوس ·

[illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible][h] :

[a] H [illegible]. — [b] H [illegible]. — [c] Les autres manuscrits [illegible]. — [d] H [illegible]. — [e] HL [illegible] · [illegible]. — [f] E [illegible] [illegible] · [illegible]. — [g] E [illegible], A [illegible]. — [h] Les autres mss. [illegible].

[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible][1] :
[illegible] · [illegible][a] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] · الدنيا ·
[illegible] · لكلامه ·
[illegible] · مياه العـ..[لو] والبحر ·
[illegible] · [illegible] · قدرته ·

[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [b][illegible] :
[illegible] · [c][illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · نادا ·
[illegible] · سريع ·
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible][2] :
[illegible][d] · [illegible][e] :
[illegible] · [illegible][f] :

[a] A [illegible]. — [b] H L [illegible]. — [c] [illegible]? — [d] H [illegible]. — [e] H [illegible], G [illegible]. — [f] Les autres mss. et H [illegible].

[1] *Genesis*, I, 2. Abou Saidi Versio arab., éd. Kuenen :

مغمورة مستبحرة

cf. JELLINCK : *Beth hamidrasch*, VI, 59 : קודם שנברא העולם היה כלו מים תהו ובהו.

[2] Création par la parole; cf. GESENIUS, *Carmina Samaritana*, Lipsiæ, 1824, III, 11. Coran, II, 111. *Ps.*, XXXIII, 6.

[Samaritan] :
[Samaritan] :
[Samaritan] :
[Samaritan] · وافعاله ·

[Samaritan][a] :
[Samaritan][1 b] [Samaritan] :
[Samaritan][c] [Samaritan][d] :
[Samaritan][e] [Samaritan][f] :

[Samaritan] :
[Samaritan] · ابدا ·
[Samaritan] :
[Samaritan] · والسفل ·

[Samaritan][g] [Samaritan] :
[Samaritan] :
[Samaritan][2] :
[Samaritan] :

[Samaritan] · ماهرين ·
[Samaritan] · كمن صنعهم ·

[a] H [Samaritan]? M [Samaritan], L [Samaritan], G [Samaritan]. — [b] H [Samaritan]. — [c] GH [Samaritan]. — [d] AEL [Samaritan]. — [e] H [Samaritan]. — [f] H [Samaritan]. — [g] H [Samaritan].

[1] Quand il fait nuit sur une partie du globe, il fait jour sur l'autre, Cf. Midrasch הלל, comment. pour le verset *Ps.*, cxiii, 3, ממזרח שמש; Jellinek, *loc. cit.*, v, 89.

[2] *Genesis*, i, 14. Versio Samaritana, éd. Péterman et Vollers : · [Samaritan] · [Samaritan]. Abou Saidi Versio : وتكون آيات ولاوقات ولايّام وسنين. Saadia פיכון איאת ואוקאתא ואיאמא וסנין.

ࠒࠏࠍࠀࠂࠁࠊ · لاوقات ·
ࠅࠉࠍࠁࠍࠒ · وسنين ·

ࠏࠅࠄࠎࠁࠒ[a] · ࠃࠄࠃࠄࠁࠒ :
ࠏࠄࠅࠎࠅࠊ[b] · ࠃࠄ · ࠒࠊࠅࠊ :
ࠏࠄࠅࠎࠓ · ࠎࠒࠉࠓ[c] :
ࠁࠔࠋࠄࠓ · ࠅࠁࠋࠃࠄࠁ :

ࠇࠊࠍࠁࠏ · عظيمة ·
ࠅࠇࠍࠊࠏࠓࠒ · اعظم منهم ·
ࠓࠅ · ࠇࠍࠊࠏ · الكل ·
ࠁࠑࠄࠓ ويعظم ·

ࠐࠔࠃ · ࠎࠃࠁࠄ · ࠓࠅ[d] :
ࠎࠒࠊ[e] · ࠎࠄࠏࠁ · ࠉࠓ[f] :
ࠐࠃࠅࠎࠅࠊ · ࠎࠍࠄࠓࠋࠊ :
ࠒࠊ · ࠍࠎࠁ · ࠑࠊࠁࠊࠊ :

ࠒࠓࠉࠇ · قريب هو ·

ࠒࠓࠉࠇ · ࠉࠍࠄࠍࠁ نا ·
ࠒࠊ · ࠁࠎ · ࠍࠏࠎࠍࠁࠓࠒ :

ࠇࠄࠏࠅ · ࠎࠎࠒࠁࠅ[1] ·
ࠅࠏࠊࠋࠅࠊ · ࠅࠐࠃࠎࠅࠊ :

[a] H ࠏࠅࠄࠎࠁࠒ. — [b] ࠅࠏࠄࠅࠎࠅࠊ. — [c] A ࠎࠏࠉࠒࠓ. — [d] H ࠎࠃࠅࠄ · ࠓࠅࠍ. — [e] Les autres mss. ࠉࠒࠊ. — [f] H ࠎࠍࠒࠃ · ࠄࠂࠎࠃࠉࠓ.

[1] Cf. *Ps.* CVII, 6; CVI, 44.

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] · وذكهم ·
[illegible] · [الجثث] ·
[illegible] · النفوس ·

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] · والاموات ·
[illegible] :

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] · اشهد على عظمته ·
[illegible] · سلطنته ·
[illegible] · تحت قدرته ·

[illegible] ·[1] [illegible] :
[illegible] ·[2] [illegible] :

[1] [illegible] part. act. de [illegible] = [illegible] (voir *supra*, p. 291, note 1), comme [illegible] ([illegible]).

[2] [illegible] = certainement.

[Samaritan text] :
[Samaritan text] :

[Samaritan text] :
[Samaritan text] :
· يجعل · [Samaritan text] ·
· ذنوبه · [Samaritan text] ·

[Samaritan text] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] :

· عن خطاياه · [Samaritan text]
· رحمة · [Samaritan text]
· وتعظيم : [Samaritan text]
· في كل وقت وحين · [Samaritan text]
[Samaritan text] :
· الا واحد

II

[Samaritan text] :
[Samaritan text][1] :
[Samaritan text] :
[Samaritan text] :

·هو الله الجليل · [Samaritan text]
· ايضا سواه · [Samaritan text]

[1] *Deuteronom.* IV, 35; XXVIII, 58. Saadja אלאסם אלגליל.

ࠀࠋࠊࠀࠓࠃ · الكافي يحمد ·
ࠌࠋࠇ · ࠌࠏࠅ · خيّره و[احسانه]

ࠄࠃࠕࠊ · ࠇࠉࠕࠉ · ࠀࠋࠉࠇࠁࠉ :
ࠀࠔࠃ · ࠋࠉ · ࠉࠔࠅ · ࠉࠁࠊࠄࠓ' :
ࠄࠃࠕࠉ · ࠇࠔࠍࠄࠉ :
ࠉࠊ · ࠅࠓ[1] · ࠋࠀࠉࠇ[2] · ࠉࠌࠄࠓ :

ࠍࠄࠀࠃࠅ · ࠀࠋࠋࠉ · اله[نا] ·
ࠀࠋࠓࠇ · ࠋࠉ · الاسم ال....
ࠀࠋࠉࠀࠋࠓ · يسب[...
ࠊࠅࠀ · ࠇࠉࠍࠉࠓ · ويجـ[عل] ·

ࠂࠓࠋࠉࠍࠉ · ࠍࠂࠓࠋ ··>··>
ࠌࠋ · ࠊࠋ · ࠉࠂࠓࠋࠉࠍ :
ࠂࠄࠉࠃࠍࠉ · ࠍࠅࠔࠋ :
ࠌࠋ · ࠊࠋ · ࠉࠅࠅࠔࠋࠉࠍ :

ࠌࠏࠅࠍࠉ · ࠍࠌࠏࠅ ·
ࠌࠋࠇ · ࠊࠋ · العظمات ·
ࠂࠄࠃࠉࠍࠉ · تستولى ·
ࠌࠋ · ࠊࠋ · المستوليات ·

ࠓࠅࠌ[3] · ࠅࠊࠋ · ࠓࠅࠌ :

[1] ࠅࠓ = ࠓࠉࠕࠀ : ࠅࠉ.

[2] ࠋࠀࠉࠇ = ࠉࠀࠋࠇ, [illegible] v. Lévy TWB. s. v.

[3] Voir Versio Samaritana, *Genesis*, XLV, 18. Cf. *Exod.*, XXII, 28; ࠉࠓࠅࠌࠊ : ࠅࠋࠀࠍࠊ. *Carmina Samaritana*, III, 4. p. 68, note 5; de *Theologia Samaritana*, p. 31, note 77. — Cf. ZDMG, XLVII, 688 où ࠓࠅࠌ = תרומה. Moïse est appelé ࠓࠅࠌ · ࠓࠁࠄࠇࠉࠍࠉ e. g.

: [illegible] [1]
: [illegible]
: [illegible]

· خاص · [illegible]
[...]لسبا · [illegible]
· قدوس · [illegible]
· · كل الاسماء · [illegible]

: [illegible]
: [illegible]
: [illegible]
: [illegible] [2]

: [illegible]
· الابدى · [illegible]
· العظيم الذى · [illegible]
: [illegible]

: [illegible] [3]
: [illegible]

[illegible] « Pour les œuvres des trois justes (les patriarches), de l'interprète des songes (Joseph) et du meilleur des prophètes (Moïse). » Voir *Carmina Samaritana*, VII, 33. — De Sacy (*Notices et extraits, etc.*, XII, p. 157, note 1) n'a pas compris ce passage, en y voyant une allusion à des usages inconnus des Samaritains.

[1] Cf. Jes., XL, 18, 25.

[2] *Deuteronom.*, XXXII, 39.

[3] *Ibid.*, 3.

ࠀࠔࠄ · ࠔࠔࠀ · ࠁࠍࠄࠋࠄࠔ[a] :
ࠍࠋࠓ[1] · ࠍࠀࠓࠀ · ࠀࠃࠓࠆ[b] · ࠀࠔࠔࠌࠀ

ࠀࠍࠏࠓࠅࠀ · العظمة لربوبيته ·
ࠍࠋࠓࠄ[2] · ࠕࠋࠔ · العلو والسفل ·
ࠔࠕ · ࠔࠍࠋࠀ · في القادرين ·
ࠀࠋࠓ · النور وبسط الظلام ·

ࠌࠓࠀࠏࠀ[c] · ࠕࠅࠓࠀࠄࠀ :
ࠀࠔࠀࠌ[d] · ࠒࠓࠀࠋ · ࠀࠏࠆࠀࠔ :
ࠌࠔࠓࠁࠄ · ࠀࠏࠌࠄ[3] · ࠔࠓࠄࠌ :
ࠁࠔࠋ · ࠄࠀࠔ · ࠀࠔࠋ · ࠔࠓࠀࠔ :

ࠓࠒࠓࠕࠀ · ࠁࠆࠄࠅࠀ :
ࠀࠓࠀࠕࠀ · جليل عظيم ·
ࠃࠌࠓࠕࠄ · وعزي موجود ·
ࠃࠄ · ࠔࠋ · يوم وكل مكان ·

ࠌࠔࠔࠕࠀ · ࠄࠁࠕ[e] :
ࠔࠋ · ࠔࠋࠀࠔ · ࠁࠅࠁ · ࠄࠕࠀࠁ :
ࠌࠔࠔࠀ · ࠁࠔࠋࠍࠕ · ࠒࠏࠕ :
ࠁࠔࠀࠌ · ࠔࠔࠕ · ࠄࠆࠀࠁ :

ࠌࠔࠔࠕࠀ · ࠓࠕࠁࠕ :
ࠔࠋ · ࠔࠄ · باحسان تريد ·

[a] H ࠁࠍࠄࠋࠄࠔ · ࠔࠔࠀ ࠔࠄ. — [b] B ࠀࠃࠓࠆ. — [c] H ࠌࠓࠀࠏ.
— [d] H ࠔࠀࠌ. — [e] H ࠄࠍࠁࠕ.

[1] ࠍࠋࠓ = ࠌࠋࠓ.

[2] L. التي.

[3] *Exod.*, xv, 2; texte hébr.-sam. : · ࠀࠌࠔࠓࠕࠄ · ࠏࠆࠄ. Versio Samaritana : ࠀࠕࠓࠋࠄ · ࠍࠓࠀࠃࠄ . Abou SaïdiVersio عزي وفخرى.



IMPRIMERIE NATIONALE.

[illegible] · بكمال علم ·
[illegible] · [illegible] · [illegible] · صرج ·

[illegible] · [illegible] · [illegible][a] :
[illegible] · [illegible][b] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · عظيمة جدًا ·
[illegible] · [illegible] · فضلهم ·
[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · ربهم ومدبرهم ·

[illegible] · [illegible] · [illegible][1] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible][2] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] · فكان ·
[illegible] · جدا لكل ناظر ·
[illegible] · هذى الاسم ·
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :

[a] H [illegible]. — [b] H [illegible].

[1] *Genes.*, I, 14. Abou Saïd : وقال الله يكون; Saadia : שא אללה אן תכון.

[2] *Genes.*, I, 4, 18. Abou Saïdi V. ونظر الله حسنا; Saadia : פעלם אללה אן דלך גיד.

ࠊࠉ · ࠉࠃࠉࠍ · ࠉࠄࠅࠄ · ࠏࠌࠅ[1] :
ࠅࠏࠋ · ࠏࠁࠃࠉࠅ · ࠉࠕࠍࠇࠌ :

ࠀࠍ · ࠁ · ࠆࠌ · الله · نطلب ·
ࠏࠐࠓࠀࠍ · ࠐࠉ · كل دفعه ·
ࠀࠃࠉࠓࠍ · الله قومه ·
ࠅࠏࠍ · ࠏࠁࠀࠃࠄ · يصنخ ·

ࠋࠉࠕ · ࠀࠋࠄ · ࠋࠁࠓ · ࠌࠍࠄ :
ࠅࠄࠇࠒࠄ · ࠀࠕ · ࠉࠃࠉࠅ[a] :
ࠋࠉࠕ · ࠇࠉࠋ · ࠃࠉࠒࠅࠌ · ࠀࠋࠕ · ࠇࠉࠋࠄ :
ࠅࠋࠀ · ࠉࠏࠁࠃ · ࠌࠎࠁࠅࠓࠉࠅ :

ࠋࠉࠆ · ࠀࠋࠄ · ࠆࠅࠀࠄ :
ࠅࠋࠀ · ࠔࠓࠉࠓ · قدره ·
ࠋࠉࠆ · ࠒࠅࠀ · الا قواه ·
ࠅࠋࠀ · ࠉࠐࠏࠋ فعاله ·

ࠌࠔࠄ · ࠏࠁࠃࠅ · ࠍࠁࠉ[2] :
ࠍࠁࠉ · ࠏࠉࠀࠅࠌ[a'] · ࠄࠔࠌ :
ࠍࠏࠉࠔࠅࠌ · ࠏࠔࠅࠍࠄ[a''] :
ࠀࠍࠄ · ࠅࠔࠌ[b] · ࠍࠍࠔࠌ :

ࠌࠅࠆࠉ · عبده نطلب ·
ࠍࠁࠉ · ࠏࠐࠉࠌ · الاسم ·

[a] B ࠉࠃࠅ. — [a'] B ࠏࠉࠀࠅࠌ · ࠍࠁࠉࠀ. — [a''] B ࠄࠍࠅࠏࠔࠄ. —
[b] H ࠄࠔࠌ.

[1] *Deuteronom.*, XXXII, 36. Saadia : אד יחכם אללה לשעבה וען עבידה יצפח. ࠀࠃࠉࠓࠍ probablement ࠀࠃ · ࠉࠃ(ࠉ)ࠍ.
[2] L. ࠍࠁࠏࠉ.

[illegible] · اذ نغات[1] ·
[illegible] · [illegible] · نسترج ·

[illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible][a]
[illegible] · [illegible] · [illegible][2] · [illegible] :
[illegible][b] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] · لخلاق ....
[illegible] · احتياجنا ·
[illegible] · [illegible] · الفرح ·
[illegible] · وبركات ·

[illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible] · [illegible] · [illegible] :
[illegible][c] · [illegible] :

[illegible] · [illegible] · يا مُسَلِّي ·
[illegible] · بفداك ·
[illegible] · لنا يا ربنا ·
[illegible] · باحسانك ·

[illegible] · [illegible][d]
[illegible][e] · [illegible] :

[a] H [illegible], B [illegible]. — [b] H [illegible]. — [c] H [illegible]. — [d] H [illegible] · [illegible]. — [e] H [illegible].

[1] يغات.
[2] L. [illegible] = לנו (?).

[illegible] :
[illegible] · [a] [illegible] :

[illegible] :
[illegible] · عبيدك ·
[illegible] · لنا احسان عندك ·
[illegible] · عادتك ·

[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :
[illegible] :

[illegible] · يا مولاى عدنا ·
[illegible] · اتينا ·
[illegible] · من سخطك · اغفر ·
[illegible] · وخطايانا ·

[illegible] [1] :
[illegible] [2] [b] :
[illegible] [c] :
[illegible] [d] [illegible] [3] :

[illegible] · علينا ·
[illegible] :

[a] H [illegible]. — [b] B [illegible]. — [c] H [illegible]. — [d] H [illegible].

[1] *Genes.*, XIX, 8. Abou Saïd : ﻓﻲ ظل سقانفي; Saadia : תחת טל סקפי.
[2] Cf. Hos., XII, 6; Am., VI, 14.
[3] [illegible].

ࠀࠔࠓࠐ · ࠌࠍ · ࠌࠅࠈࠍ :
ࠉࠀ · ࠆࠀࠌࠏ · الشهقات ·

ࠒࠍࠉ · ࠔࠌࠉࠌ · ࠅࠀࠓࠑ[1] :
ࠒࠓࠅࠁ · ࠌࠊࠋ · ࠒࠓࠅࠁ :
ࠒࠅࠌࠄ · ࠉࠄࠅࠄ · ࠅࠉࠐࠅࠑࠅ[2] :
ࠔࠅࠁࠄ[a] · ࠋࠌࠉ · ࠉࠔࠅࠁ :

ࠉࠀ · ࠌࠀࠋࠊ · السموات والارض ·
ࠒࠓࠉࠁ · من كل قريب ·
ࠕࠁࠀࠕ · يا الله ليتشتتوا ·
ࠏࠅࠒࠄ · ࠋࠌࠍ · يعود ·

ࠓࠊࠁ · ࠔࠌࠉࠌ · ࠓࠀࠄ :
ࠓࠀࠅࠕ · ࠓࠀࠅ[b] · ࠓࠀࠉࠕࠉ :
ࠓࠄࠑࠅࠍࠅ · ࠁࠊ · ࠅࠏࠋࠉࠊ :
ࠋࠉࠔࠅࠏࠕࠊ · ࠒࠅࠉࠕࠉ[3] :

ࠉࠀ · ࠌࠓࠊࠁ · السموات انظر ·
ࠍࠈࠓࠕ · ࠍࠈࠓࠀ · نظرت ·
ࠀࠕࠊࠀࠋࠉ · بك وعليك ·
ࠌࠋࠏࠅࠕࠕࠊ · ࠓࠂࠅࠕ :

ࠔࠅࠁ · ࠏࠋࠉࠍࠍ :
ࠅࠁࠌࠉࠍࠉ · ࠄࠁࠓࠊࠅࠕ · ࠁࠓࠊࠍ :

[a] H ࠔࠅࠁ. — [b] B ࠓࠀࠅࠕ · ࠓࠀࠅ.

[1] *Genes.*, XIV, 19. Abou Saïd : مالك السموات والارض.
[2] *Num.*, X, 35.
[3] *Genes.*, XLIX, 18. Abou Saïd : لغوثك رَجَوْتُ.

ࠔࠁࠓ · ࠌࠈࠅࠕ[a] · ࠏࠅࠋࠊ[1b] :
ࠅࠒࠅࠌࠌࠉࠕ · ࠀࠅࠋࠉࠊࠊ :

ࠏࠅࠃ · ࠏࠋࠉࠊࠍ :
ࠅࠁࠍࠅࠍࠏ · البركات باركنا ·
ࠊࠁࠓ · ࠏࠉࠉ · ايارنا ·
ࠅࠕࠁࠕ · ࠁࠉࠓࠊࠍ :

[ࠉࠕࠀࠋࠋ[e] ·] ࠋࠏࠋࠌ[d] :
ࠕࠕࠒࠃࠔ · ࠅࠕࠊࠁࠃ :
ࠕࠕࠅࠃࠉ · ࠁࠊࠋ · ࠐࠁࠊ :
ࠅࠁࠊࠋ · ࠔࠁࠕ · ࠅࠌࠅࠏࠃ :

ࠕࠀࠌࠓ · ࠋࠋࠍࠁࠃ :
ࠕࠃࠓࠁ · وتعظم ·
ࠓࠊࠔࠕ · في كل زمان ·
ࠅࠁࠉ · كل سبة وعيد :

## TRADUCTION.

### I

Que le roi miséricordieux
soit loué par toute bouche,
Celui qui a créé
le monde, tout seul.

[a] H ࠌࠈࠕ. — [b] B ࠏࠅࠋࠉࠊࠊ. — [c] D'après H : manque dans notre ms. — [d] ࠋࠏࠅࠋࠌ.

[1] *Levit.*, XXVI, 13. Abou Saïd : وكسرت عصى ايناركم وسيرتكم نصبًا. Saadia : וכסרת קראבים אסרכם וסירתכם אחרארא.

Il a produit des créatures
solides et fortes;
tes créatures témoignent
qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de toi.

Il est puissant et majestueux,
et a pouvoir sur tout ce qui lui plaît.
Nous nous avançons
en commençant par des louanges.

Il est seul en Divinité
Et nul autre n'est son associé;
Il est omniscient,
sans avoir besoin d'être informé.

Qui peut découvrir où il est,
qui peut savoir comment il est?
Partout où on le cherche,
on le trouve à proximité.

Il est en haut et en bas
et tout est en son pouvoir;
Il est le Dieu
Et nul autre ne lui est attaché (?).

Il convoque ses créatures
et elles viennent en lui obéissant.
Il appelle toujours :
« Venez, car je reçois ».

La vie éternelle lui appartient
et il fait disparaître tout vivant;

notre vie et notre âme
sont dans son pouvoir.

La bienfaisance et la miséricorde
sont ses attributs.
Il fait grâce aux impies,
afin qu'ils se repentent.

Loué soit à jamais
le maître des vivants,
Exalté éternellement
celui qui nourrit les âmes.

Toutes les créatures du monde
obéissent à sa parole.
Il rassembla les eaux du chaos
comme il plut à son pouvoir.

Il appela ses créatures
et elles lui répondirent promptement.
Il existait lui-même
avant d'avoir produit ses œuvres. (Qui fait comme ses œuvres.)

Il prononça un mot et fit
tout ce qui lui plut.
Ses paroles étaient
ses ouvriers et ses agents.

Les feux qu'il alluma
ne s'éteignent jamais,

leur lumière remplit
le ciel et la terre.

Les miracles manifestent
la grandeur de leur créateur,
des signes pour les saisons
et pour les jours et pour les années.

Les œuvres sont grandes
et leur créateur est encore plus grand.
Que le créateur de l'univers
soit exalté et honoré.

Il est un sauveur proche
à celui qui l'invoque.
Il a sauvé nos ancêtres
de leurs ennemis.

Ils crièrent vers lui
et il leur répondit en les sauvant.
Il forme les corps
et soutient les âmes.

Il existe éternellement
et subsiste par lui-même;
les vivants et les morts
sont sous sa domination.

Miséricordieux est son nom,
ainsi on (?) témoigne de sa grandeur.
Le haut est sous sa domination
et le bas dans son pouvoir.

Le suppliant qui le cherche
le trouve à proximité;
il fait grâce
à celui qui abandonne les iniquités,

celui qui se repent de ses péchés,
il lui fait grâce.
Louanges et grandeur
nous lui offrons en tout temps.

## II

Il est seul Dieu le glorieux
et il n'y a pas d'autre que lui.
Que le Tout-Puissant soit béni
pour l'abondance de sa bonté et de sa grâce.

Béni soit l'Éternel notre Dieu,
qui a le nom de glorieux;
que le créateur soit loué,
qui fit ce qu'il jugea bien.

Sa grandeur surpasse
toutes les grandeurs.
Sa force domine
sur toutes les dominations.

Il est le plus sublime de tous
et qui ne ressemble à aucune image.

Juge véritable et saint
est son nom parmi tous les noms.

Il a été et il sera,
il est l'Eternel,
le Tout-Puissant, le grand,
qui fait mourir et fait vivre.

Célébrez la grandeur de sa divinité
qui remplit le haut et le bas.
Qui est comme lui parmi les dieux?
Il a créé la lumière et répandu les ténèbres.

Sa main est étendue,
Son pouvoir est grand et incommensurable.
Ma louange et ma force, on le rencontre
toujours et à tout endroit.

Sa sagesse a fixé
toute chose dans le meilleur ordre,
avec sagesse et un savoir complet.
Il est constant en force.

Tes bontés très nombreuses
dont la plénitude ne se laisse point compter,
sont éternelles;
car tu es leur maître, qui les dirige.

Qu'il soit, a-t-il dit, et il fut.
Il vit que tout était très bien.

Honoré soit ce nom
il fit ce qu'il désira.

Nous prions au nom de l'Éternel
de nous pardonner chaque fois,
car l'Éternel tirera satisfaction de son peuple
et aura pitié de ses serviteurs.

Nous nous adressons à Moïse son serviteur.
le prophète du nom élevé,
d'intercéder pour nous, étant assisté lui-même
pour que nous ayons du repos dans ce monde et dans l'autre.

Nous adorons et servons notre créateur
qui satisfait à nos besoins.
Nous demandons délivrance,
présents et bénédictions.

Ô toi qui pardonnes et consoles,
rachète-nous avec ta rançon.
Pardonne, ô maître, à nous
et à nos ancêtres dans ta grâce.

Nous sommes tes serviteurs
et les enfants de tes serviteurs.
Fais avec nous ce qu'il te plaît
selon ton habitude.

En ta présence, ô Seigneur, nous sommes revenus
et vers ton refuge nous nous sommes abrités;

nous sommes effrayés de ta colère, pardonne
nos péchés et nos crimes.

Sous l'ombre de ton toit nous sommes venus
Ô Dieu des armées (célestes),
regarde de la demeure céleste
toi qui entends les lamentations.

Ô possesseur des cieux et de la terre,
le plus proche de tous les proches.
Lève-toi Éternel, pour les disperser (les ennemis)
Reviens à celui qui se repent.

Toi qui t'avances porté par les cieux, regarde
(car tu as souvent regardé le suppliant);
ma confiance est en toi et par toi.
J'ai attendu ton salut.

Reviens à nous
èt bénis-nous par des bénédictions diverses.
Brise les barres de notre joug,
et fais-nous marcher la tête levée.

Sois loué à jamais,
sois sanctifié et
sois célébré (remercié) en tout temps
à chaque samedi et à chaque fête.

# LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

## PRÉFACE.

Avant de contribuer pour une part notable à la constitution des règles juridiques et religieuses dont l'ensemble forme le droit musulman (*ʿilm forouʿ el-fiqh*), les traditions sont logiquement la matière de toute une série d'études[1].

[1] Les traditions n'ont pas toutes pour objet des prescriptions juridiques (voir l'indication de leurs différents objets par Seyyid Ahmed Khan Behadur *ap.* Hughes, *Dict. of Islam*, 622). Mais les auteurs musulmans reconnaissent que l'aptitude du ḥadîts à fournir des règles de *fiqh* constitue sa principale utilité. Pour justifier la haute valeur attribuée aux traditions, Nawawi allègue en première ligne qu'elles sont la plus riche des sources de la loi musulmane وعلى السنن مدار اكثر الاحكام الفقهية (*Naw. sur Moslim*, I, p. 5, l. 22).

Dans la science des principes constitutifs du droit (*ʿilm oçoul el-fiqh*), leur aptitude à fournir des arguments juridiques est reconnue; leur place à côté des autres éléments générateurs de la loi : Coran, Ijmâʿ, etc., est déterminée et leur valeur, par rapport à ces éléments, mesurée.

La science même des traditions (*ʿilm el-ḥadîts*) comporte, suivant une division du méthodologiste Ibn el-Akfâni deux groupes distincts d'études. En premier lieu, on peut se borner à recueillir des traditions, à les fixer dans sa mémoire ou par écrit, à les rapporter le plus exactement possible. De ceux auxquels suffit ce rôle de récepteurs et de transmetteurs, on dit qu'ils étudient le ḥadîts *riwâyatan* « au simple point de vue du récit[1] ». C'est grâce à eux que la rédaction de la masse des ḥadîts dans les grands recueils classiques a été possible et aux premiers siècles de l'islam on ne leur marchande pas la considération[2]. Mais, aux âges suivants, leur utilité ayant notablement diminué, on en est arrivé à tenir l'étude des ḥadîts *riwâyatan* pour une besogne un

[1] C'est dans son ouvrage intitulé *Irchâd el-Qâcid* (traité sur la classification et l'objet des sciences musulmanes) que Chams eddin Moḥammed b. el-Akfâni es-Sakhawi († 749) pose cette distinction (*Tadrîb er-râwi*, 3, l. 21 et suiv.).

[2] Le fait que Bokhari au *Kitâb el-ʿilm* s'occupe en première ligne de la transmission du ḥadîts, permettra d'apprécier l'importance attribuée à la *riwâya* au IIIe siècle. — Pour mériter le nom de savant, il faut à cette époque rapporter des ḥadîts (*Ṭab. ḥoff.* VII, 21); ceux qui rapportent le ḥadîts doivent être considérés comme successeurs du Prophète (GOLDZIHER, *Z. Litt. d. Ueberlieferungswesen*, in *Z. D. M. G.*, L. 482, note 3).

peu futile et médiocrement relevée; les auteurs lui dénient toute valeur scientifique et la jugent bonne tout au plus pour ceux qui ont du temps à perdre[1]. Dans tous les cas, le fait d'avoir recueilli beaucoup de traditions ne saurait donner droit, à lui seul, au titre de *moḥaddits*[2]; le nom de *râwi* convient seul à ces modestes collectionneurs, et Soyouti ne craint pas de leur appliquer la comparaison coranique de l'âne chargé de livres[3]. — A l'étude du ḥadîts *riwâyatan*, Ibn el-Akfâni oppose son étude *dirâyatan* « au point de vue d'une connaissance raisonnée » et sous ce

[1] Cf. *Tadrib er-râwi*, p. 5, l. 2, 16 et suiv.

[2] L'exacte compréhension du terme *moḥaddits* paraît, de tout temps, avoir été assez mal fixée; d'une longue controverse rapportée par Soyouti (*Tadrib*, 5, 6, 7 *passim*), il semble cependant nettement ressortir que la connaissance de la critique du ḥadîts est indispensable à un *moḥaddits* digne de ce nom. (comp. *Jazari*, ap. Salisbury : *Journ. of Amer. Orient. Soc.*, VII, 62, l. 31). Par contre, le *moḥaddits* peut très bien ignorer les conséquences juridiques des traditions (*fiqh el-ḥadîts*); et de fait, il est à noter que les termes *moḥaddits* et *faqih* sont fréquemment opposés l'un à l'autre. — Le *ḥâfith* occupe un rang supérieur à celui du *moḥaddits*. Quoique à l'origine les deux termes aient été considérés comme synonymes (*Tadrib*, 6, l. 6), il est reçu à l'époque classique que le *ḥâfith* doit joindre à la connaissance de la critique du ḥadîts la connaissance par cœur (*ḥifthan*) d'un grand nombre de traditions, texte et isnâd (*Tad.*, 7, l. 23, 24). Comp. Goldziher, *Z. Litt. d. Ueberlieferungswesen*, in *Z.D.M.G.*, L. 477, note 3. — Sur les singuliers efforts de mémoire qu'on se croit en droit d'exiger, dans les temps modernes, d'un individu réputé *ḥâfith*, voir un curieux exemple ap. *Journal asiatique*, série IX, t. XIV, p. 345. — Sur quelques autres termes qui désignent différents degrés dans la science du ḥadîts : *ḥâ'iṭ*, *ḥojja*, etc., voir *Dict. of Tech. Terms*, p. 27, et Salisbury, *loc. cit.*

[3] Cf. *Tadrib*, 3, l. 5.

terme, il groupe l'examen et la solution des questions suivantes : fin exacte de la transmission du ḥadîts, valeur des différents procédés par lesquels s'opère cette transmission, classification et appréciation des variétés de ḥadîts, qualités requises chez ceux qui les rapportent, fixation de la terminologie usitée en ces matières, etc. [1]. Cette connaissance du ḥadîts *dirâyatan* à l'inverse de la précédente est tenue en haute estime par les auteurs musulmans. On la désigne encore sous le nom ambitieux de *oçoul el-ḥadîts* (principes du ḥadîts[2]), et de fait, elle ne constitue rien moins qu'une véritable critique des traditions. Elle a fourni la matière de nombreux écrits spéciaux qui sous les noms de *Oçoul el-ḥadîts*, *Moçṭalaḥ el-ḥadîts* (technologie du ḥadîts), le plus fréquemment de *ʿOloum el-ḥadîts* (science du ḥadîts), témoignent de l'importance attribuée à ces matières et du zèle qu'on apporta à les étudier. — Il convient d'ajouter

[1] Cette opposition de *dirâyatan* et de *riwâyatan* se retrouve dans d'autres ordres de connaissances, notamment dans les sciences du Coran (cf. *Itqân*, 10, l. 19). — Un auteur moderne Moḥammed Amin El-Chirwâni (+ 1036), dans ses *Fawâïd el-Khaqaniyya* assigne à cette distinction un autre sens; l'étude du ḥadîts *riwâyatan* comprend d'après lui, tout ce qui est relatif à la transmission des traditions, y compris les règles de la critique du ḥadîts; l'étude *dirâyatan* se réduit à la connaissance du commentaire (H. Kh., III, 23; Salisbury, *Journ. of Amer. Orient. Soc.*, VII, 61).

[2] Cf. Kh., I, 331, et *Dict. of Techn. Terms*, p. 27. — L'opposition de la *Riwâya* à la *Dirâya*, le mépris où l'on tient la première, l'estime que l'on fait de la seconde, est marquée par ce dicton encore courant dans les écoles de l'Afrique du Nord : همة العلماء الدراية وهمة السفهاء الرواية (Delphin, *Fas, son Université*, p. 78).

que les auteurs musulmans rattachent encore aux *sciences du ḥadîts* un certain nombre de connaissances étrangères à la critique des traditions et dont Ibn el-Akfâni n'a pas fait mention : tout d'abord l'indication de certaines règles de conduite, de certains préceptes de convenance recommandés aux professeurs de traditions et à leurs élèves; cette étude aurait sa place marquée dans la copieuse littérature des livres d'*Adab*, devoirs de morale et de civilité professionnelle (Adab el-kâtib, Adab el-qâri, Adab el-mota'allim, etc.); en second lieu, la connaissance des principes et des solutions applicables aux contradictions de ḥadîts (mokhtalif el-ḥadîts, jam', naskh), qui relèverait plutôt, comme l'ont remarqué certains auteurs, du *fiqh* et des *Oçoul el-fiqh*[1]; enfin l'explication des mots rares contenus dans le ḥadîts, ce qui n'est, à tout prendre, qu'une branche de la lexicologie arabe. D'une façon générale, l'on peut dire que le nom de *'Oloum el-ḥadîts*, désigne la théorie et la méthode des opérations successives auxquelles doit être soumise toute tradition avant que, déterminée quant à sa valeur, sa portée, son exacte signification, elle puisse servir à l'élaboration d'un principe juridique.

La partie capitale de ces « 'oloum » reste la critique même du ḥadîts, avec le classement et la dénomination des différentes sortes de traditions, que, conséquemment à elle, on a distinguées. Elle porte

[1] Cf. H. Kh., III, p. 26.

exclusivement sur l'appui (*isnâd*) c'est-à-dire sur la chaîne des personnages qui ont assuré la transmission du ḥadîts. Le texte même de la tradition (*matn*) n'a prêté qu'à de rares distinctions dépourvues de portée critique[1]. L'isnâd est apprécié à un double point de vue : 1° au point de vue de la valeur des personnages qui le composent, de la confiance méritée par leurs informations; 2° au point de vue de sa valeur intrinsèque, en tant qu'il garantit une transmission régulière et ininterrompue du ḥadîts rapporté[2].

L'appréciation des personnages de l'isnâd semble chronologiquement être apparue la première[3]. L'orthodoxie musulmane ressentit le besoin d'une critique de ce genre à l'époque où, d'une part, la recherche des traditions du Prophète acquit une haute importance et où, de l'autre, on put craindre, des hétérodoxes, la fabrication de ḥadîts tendancieux, c'est-à-dire vers le milieu du IIe siècle[4]. Déjà un propos d'Ibn Sirîn († 110), qui appartenait à une génération antérieure, paraît attribuer la naissance de cette critique à la défiance qu'inspirèrent aux pieux musulmans les récits des schismatiques : « On ne songeait point autrefois, aurait-il dit, à s'enqué-

[1] Sur l'histoire et le sens exact du mot *matn*, cf. GOLDZIHER, *Moh. Studien*, II, 6 et suiv.

[2] Comp. GOLDZIHER, *op. laud.*, chap. IV, § III, *pass.*

[3] Dans son article *Ursprung und Bedeutung der Tabakat* (*Z.D.M.G.*, XXIII, 594-614), Loth a assigné sans motifs bien probants une marche inverse au développement de la critique du ḥadîts.

[4] Cf. *Moh. Studien*, II, 141.

rir des personnages de l'isnâd; mais lorsque survinrent les séditions (séditions des Kharidjites, des Alides, etc.) on commença de dire à ceux qui rapportaient des ḥadîts : nommez-nous vos autorités. Et de fait, il faudra examiner si les râwis sont orthodoxes ou hétérodoxes (*ahl el-bida*ᶜ) : on acceptera les récits des premiers et on rejettera ceux des seconds [1]. » Moslim rapporte encore d'un certain nombre de contemporains d'Ibn Sirîn, Tawous b. Kisân († 106), Saᶜd b. Ibrahim († 125), Younis b. ᶜObaïd († 140) des déclarations qui montrent qu'à leur époque l'usage s'établit de ne pas accepter indifféremment les récits de tous les informateurs [2]. A la fin du IIᵉ siècle le contrôle sévère des personnages de l'isnâd est une pratique courante parmi les traditionnistes, comme en témoignent divers propos attribués aux pieux ᶜAbd Allah b. el-Mobârak († 181) [3]. — Dans cette critique de la valeur des râwis, on peut distinguer une partie théorique et une partie appliquée. La première est la *Maᶜrifa el-jarḥ wa et-taᶜdîl* (étude de l'*improbation* et de l'*approbation*). Elle a pour objet de déterminer les qualités qu'on doit exiger des râwis pour accepter leurs récits, et les défauts qui rendent leurs informations suspectes et rejetables. La seconde, sous le nom de *Maᶜrifa rijâl el-*

[1] Cf. Naw. sur Mosl. I, 112.

[2] *Id.* 112, 113, 142 et suiv. Comp. *Termidsi*, II, 332 et suiv. Choᶜba b. el-Ḥajjaj († 160) aurait le premier dans l'Iraq introduit l'habitude d'examiner soigneusement les autorités des isnâds (*Ṭab. Ḥoff.* V, 28; Naw. *Tahdsib*, 316, l. 6)

[3] Cf. Naw. sur Mosl., I, 117, et suiv.

*ḥadîts* (étude des *hommes* du ḥadîts), comporte la connaissance particulière et nominative des rapporteurs de traditions, et leur classification en autorités fortes (*tsiqât*) et autorités faibles (*dhoʿafa, matroukoun*). Logiquement, l'élaboration de la première partie aurait dû précéder celle de la seconde. Chronologiquement, il n'est guère vraisemblable qu'il en ait été ainsi et les efforts de la critique naissante des râwis durent aboutir à de simples appréciations isolées sur la valeur de tel et tel personnage. Un système embryonnaire de règles guida peut-être les premiers critiques dans ces appréciations; mais ce furent surtout leurs opinions individuelles plus ou moins capricieuses, leur goût personnel (*ed-dsaouq*)[1] qui jouèrent en l'espèce un rôle prépondérant. Déterminer les conditions générales de l'admissibilité des récits, dégager de la masse des *approbations* et des *improbations* particulières, la théorie classique du *jarḥ* et du *taʿdîl* devait être l'œuvre d'un âge légèrement postérieur et plus réfléchi[2]. On peut présumer que cette systématisation s'accomplit à l'instar et sous l'influence d'une théorie juridique fort voisine, celle de l'appréciation du témoignage judiciaire. Les étroits rapports des deux questions, que de nombreux auteurs ont signalés, furent entrevus de bonne heure[3] : l'imam El-Chafeʿi, qui parait s'être

[1] Cf. *Moh. Studien*, II, 152.

[2] Comp. LOTH, *Z.D.M.G.*, XXIII, 607, 608.

[3] Cf. NAW. sur MOSL. I, 82 et *infra* : *Taqrib*, vingt-troisième branche, notes.

occupé du *jarḥ* et du *taʿdîl*, signale certaines causes d'improbation sans y distinguer entre les témoins judiciaires et les râwis[1]. Les traditionnistes mirent ici à contribution pour l'élaboration de leur œuvre, l'œuvre plus avancée des jurisconsultes. Dans tous les cas, si l'on attribue déjà à certains personnages de la deuxième génération musulmane des appréciations isolées sur la valeur des râwis, on ne signale pas d'œuvre théorique sur le *jarḥ* et le *taʿdîl*, antérieure à la fin du IIe siècle. Le premier qui aurait composé un écrit sur la matière aurait été Yahya b. el-Qaṭṭân (+ 198)[2]. — La *Maʿrifa rijâl el-ḥadîts* a donné naissance à une abondante littérature de traités spéciaux qu'on peut considérer comme une branche de la biographie musulmane. Elle était en pleine floraison à l'époque où furent colligés les grands recueils de traditions. De la plupart des auteurs canoniques et des autres maîtres de la science du ḥadîts, on rapporte qu'ils composèrent des « livres des autorités faibles », des « livres des râwis », etc. Le *Kitâb-ed-dhoʿafa* d'En-Nisaï est l'une des plus réputées de ces nombreuses productions. Moslim, d'autre part,

[1] Cf. *Tadrib*, 119, l. 16.

[2] Cf. H. Kh., II, 591. Le savant Yahya b. Moʿîn (+ 233) est également réputé l'un de ceux auxquels la science du *jarḥ* et du *taʿdîl* doit le plus (Cf. de Goeje, *Beschr. ein. Hsch. « Abou Obaïds Gharib elḥadits »*, in *Z.D.M.G.*, XVIII, 783; — *Ṭabaq.*, VI, 65); au Ve siècle Ibn Hîroun (+ 498) méritait d'être nommé le Yahya b. Moʿîn de son époque, à cause de son équité à manier le *Jarḥ* et le *Taʿdîl* (*Ṭabaq.*, XV, 2). — Abou Moshir (+ 218) passe aussi pour avoir fondé cette science en Syrie (*Ṭabaq.*, VII, 62).

nous offre dans les *Moqaddimât* de son *Çaḥîḥ* de fort intéressants échantillons de sa compétence dans la connaissance des « hommes du ḥadîts ». Il avait également composé un *Kitâb ed-dhoʿafa*[1]. Au reste, la rédaction des grands recueils classiques de traditions donna à cet ordre d'études une impulsion nouvelle, et à côté des traités sur la « *maʿrifa rijâl el-ḥadîts* » en général, il apparut aux âges suivants des ouvrages spécialement consacrés aux autorités des deux *Çaḥîḥ*, des six livres canoniques, etc. Enfin, pour être exact, il convient d'ajouter que la classification nominative des râwis d'après leur valeur ne constitue pas à elle seule toute la « *maʿrifa er-rijâl* ». On rattache encore à cette discipline un certain nombre d'études où les rapporteurs de traditions sont considérés autrement qu'au point de vue exclusif de leur valeur : tantôt on les classe d'après les générations, les provinces auxquelles ils appartiennent; tantôt on détermine leur identité qu'une multiplicité de dénominations eut laissée douteuse; tantôt enfin l'on s'applique à fixer les dates de leur naissance et de leur décès[2]. Cette dernière branche de la *maʿrifa er-rijâl* doit être rattachée non plus à la critique de la valeur des râwis, mais à celle de l'isnâd lui-même au point de vue de

[1] Cf. Sur la littérature de la *Maʿrifa er-rijâl*, H. Kh. I, 287 et suiv. La *maʿrifa er-rijâl* donne au VIIIe siècle son ouvrage classique par excellence le *Mizân el iʿtidâl* de Dsahabi († 748).

[2] Sur l'origine et le développement de la littérature des *Ṭabaqât* (classes) et des *Tawârikh* (listes chronologiques de traditionnistes) cf. Loth, *Z.D.M.G.*, XXIII, 593-614, et *Das Classenbuch des Ibn Saʿd*, Leipzig, 1869.

la liaison. Un exemple montrera quel précieux auxiliaire elle est pour cette critique : dans un isnâd deux rawis sont cités comme rapportant l'un de l'autre; le rapprochement des dates de leur naissance et de leur mort permettra seul de vérifier s'ils ont pu se rencontrer, transmettre l'un de l'autre, et si, par suite, l'enchaînement des autorités offert par l'isnâd n'est pas une simple apparence[1]. Dans certains isnâds, par contre, une transmission contraire à l'ordre habituel des choses pourrait faire croire à première vue à un défaut d'enchaînement : un père par exemple, y est cité comme rapportant d'après son fils, un vieillard comme rapportant d'après un jeune homme; or ces anomalies correspondent pour un certain nombre de cas à l'exacte réalité. Il est intéressant de connaître ces cas et d'en dresser la liste. Une branche de la *m'arifa er-rijâl* y est consacrée qu'il faut rattacher à la critique de l'isnâd au point de vue de sa liaison[2]. — Au fond, au point de vue d'une méthode rigoureuse, la *ma'rifa er-rijâl* ne saurait guère être considérée comme une branche des *Oçoul el-ḥadîts*. La théorie du *jarḥ* et du *ta'dîl*, qui contient quelques prescriptions générales, peut seule prétendre à cet honneur. Quant à la *ma'rifa er-rijâl*, elle relève essentiellement, comme nous l'avons dit plus haut de la biographie; et si précieux auxiliaire qu'elle soit de la critique du ḥadîts, elle n'en fait

[1] Cf. *Moh. Studien*, II, 144.

[2] Cf. infra, *Taqrîb* (quarante et unième et quarante-quatrième branches).

néanmoins pas proprement partie. Nawawi, dans un passage de son commentaire à Moslim semble avoir entrevue cette nuance; il cite la connaissance des hommes du ḥadîts, comme une de celles indispensables aux traditionnistes, sur la même ligne que le droit, les *Oçoul*, la lexicographie, etc.[1].

Il semble que la critique des « hommes du ḥadîts » était déjà à l'ordre du jour, qu'on ne songeait pas encore à soumettre l'isnâd en lui-même au point de vue de sa liaison, à un examen rigoureux. Cette deuxième partie de la critique du ḥadîts ne naquit qu'après la première. La deuxième génération musulmane, s'il faut en croire le propos d'Ibn Sirîn cité plus haut, sentit déjà la nécessité de contrôler la valeur des râwis; mais par contre, au témoignage des auteurs musulmans, la généralité des *suivants* et même des *suivants de suivants* admit sans hésitation l'autorité des ḥadîts *morsal*[2]; et il faut entendre ici ce mot, non pas dans l'acception restreinte qui a triomphé dans la terminologie classique, mais dans le sens large de « ḥadîts offrant dans son isnâd quelque interruption ». Moslim rapporte, il est vrai, de ʿAbd Allah b. el-Mobârak un propos qui marque la répugnance de ce pieux personnage à accepter ces ḥadîts[3]. Mais à considérer la pratique des plus grands contemporains d'Ibn el-Mobârak, on peut croire que, dans l'espace compris entre les années 120 et 180,

[1] Nawawi sur Moslim, I, p. 31, l. 19 et 23.
[2] Cf. *Tadrib* 67, l. 7 et suiv.
[3] Cf. Nawawi sur Moslim, I, 118, l. 9.

de tels scrupules restèrent exceptionnels : Malik ne se fit point faute d'emplir son Mowaṭṭa de ḥadîts *morsal*[1]; et les deux Sofyân, pour couper court aux objections possibles des émules d'Ibn el-Mobârak, n'hésitaient pas à dissimuler le défaut d'enchaînement des isnâds à l'aide de la fraude connue sous le nom de *tadlîs;* ils conservaient ainsi à des ḥadits *morsal* la haute valeur qu'ils leur attribuaient eux-mêmes[2]. El-Chafeʿï, s'il faut en croire Ibn ʿAbd el-Barr, fut le premier qui se prononça catégoriquement pour le rejet du ḥadîts *morsal*[3]. Le grand imam, en qui l'on s'accorde à reconnaître le fondateur des *Oçoul el-fiqh*[4], fut aussi sur plus d'un point le fondateur des *Oçoul el-ḥadîts :* on a vu plus haut qu'il s'occupa de la question du *jarḥ* et du *taʿdîl;* d'autre part, la détermination des règles suivant lesquelles les traditions contradictoires se concilient ou s'abrogent, est en grande partie son œuvre; enfin en rejetant les traditions *morsal*, il traça la voie que suivit, à l'époque classique des sciences du ḥadîts, la critique intrinsèque de l'isnâd. Après lui l'enchaînement rigoureux des râwis fut une condition primordiale de la valeur des ḥadîts. Toutefois, on peut croire que le principe posé par El-Chafeʿï, heurta très fortement la pratique admise par ses contemporains, en constatant

[1] Cf. *Moh. Stud.*, II, 218.

[2] Cf. IBN KHALDOUN, *Moq.* 263, l. 4; et *infra*, le *Taqrîb*, douzième branche.

[3] Cf. *Tadrîb*, 67, *loc. cit.*

[4] Cf. *Tahdsib el-Asma'*, p. 92.

que lui-même, dans la suite, y apporta quelques tempéraments. Notamment une proscription formelle des traditions *morsal* devait sembler trop rigoureuse lorsqu'elles émanaient d'autorités respectées. Sur ce point El-Chafeʿi fit une concession, et reconnut que, malgré leur défaut de liaison, les ḥadîts *morsal* provenant du savant Saʿid b. el-Mosayyab gardaient de la valeur. Cette exception isolée a provoqué, dans la suite, de la part des éxégètes de El-Chafeʿi différentes explications[1].

Les progrès de la classification des traditions, l'enrichissement du vocabulaire spécial qu'elle nécessitait marchèrent naturellement de pair avec le développement de la critique du ḥadîts. Cependant, même à l'époque classique des *ʿOloum el-ḥadîts*, c'est-à-dire du vᵉ au viiiᵉ siècle, la signification précise de certains termes fort usités resta soumise à la controverse. Généralement d'accord sur la valeur de telle ou telle variété de ḥadîts, les auteurs continuèrent à discuter sur la dénomination qu'il convenait de lui appliquer. A l'époque de El-Chafeʿi, de l'aveu même des auteurs musulmans, la technologie des traditions (*Içṭilâḥ el-ḥadîts*) n'était pas encore fixée. Cet imam, par exemple, ne faisait pas trop la distinction du ḥadîts *çaḥîḥ* et du ḥadits *ḥasan;* il confondait le *monqatiʿ* et le *maqtouʿ;* il entendait le terme *morsal* dans un sens autre que celui qui a fini

[1] Cf. *Waraqât*, 146 et *infra :* le *Taqrîb*, neuvième branche.

par triompher chez les technologistes classiques [1]. Il avait souci non pas de fonder une exacte terminologie des traditions, mais de discerner parmi elles, celles qui pouvaient fournir de bons arguments juridiques. Lorsque plus tard l'*Içtilâḥ el-ḥadîts* eut été constitué en discipline spéciale, et qu'il fut devenu entre les mains de spécialistes une branche importante de la « Science des traditions », ce furent les jurisconsultes qui héritèrent de la terminologie simple et imprécise du grand jurisconsulte, père de la critique du ḥadîts. En effet sur la valeur de telle ou telle dénomination, des divergences notables séparent assez souvent les *foqaha* et les *oçoulioun*, des *moḥadditsoun*. On en pourra trouver dans ce qui suit plus d'un exemple. À l'époque de la rédaction des grands recueils canoniques, si la critique des traditions est constituée dans ses traits essentiels, il s'en faut encore, semble-t-il, qu'elle ait atteint la subtilité de distinctions, la richesse de terminologie que nous feront connaître les traités classiques d'*Oçoul el-ḥadîts*. Cependant Moslim, dans les Moqaddimât de son *Çaḥîḥ* fait montre d'un vocabulaire technique assez étendu; il indique même explicitement le sens qu'il donne à *monkar*, et laisse entendre celui qu'il donne à *morsal* [2]. Les appréciations dont Termidsi

[1] Cf. *Tadrib*, p. 65, l. 23 استعمل الشافعى المقطوع فى المنقطع الا... ان الشافعى استعمل ذلك قبل استقرار الاصطلاح كما قال فى بعض الاحاديث حسن وهو على شرط الشَيْخين

[2] Cf. NAWAWI sur MOSLIM, I, 77 et 170, 171.

fait suivre chaque ḥadîts qu'il rapporte, contiennent le germe d'une véritable classification des variétés de traditions, rudimentaire il est vrai; de plus il offre cet avantage de donner à la fin de son Jâmiʿ la clé de sa terminologie[1]. C'est à lui, suivant Nawawi, qu'il faut attribuer le mérite d'avoir fait connaître « le ḥadîts ḥasan » et d'avoir donné de ce terme une définition au moins partielle[2]. Le vocabulaire technique d'Abou Dawoud également est assez abondant, et il paraîtrait qu'il aurait fourni l'explication des principaux termes par lui employés dans la *Risâla* dont il accompagna l'envoi de son livre aux savants de Médine; cette explication nous a été conservée et on la trouvera plus loin[3]. Mais c'est, semble-t-il, à la génération de critiques et de commentateurs qui prirent pour objet d'étude les ḥadîts des grands recueils canoniques, que la classification, la terminologie des traditions doivent leurs plus grands progrès. Un commentateur d'Abou Dawoud, El-Khaṭṭâbî († 388) aurait posé le premier la distinction des trois classes fondamentales du ḥadîts : *Çaḥîḥ*, *ḥasan*, *dhaʿîf*[4]. Un critique des deux *Çaḥîḥ*, Ed-Daraqoṭni († 385) précise les caractères du défaut d'enchaînement dans l'isnâd connu sous le nom de *taʿlîq*, et donne le premier au ḥadîts qui en est atteint le nom de *moʿallaq*[5]. Mais dans cette génération qui

[1] Cf. Termidsi, II, 340.
[2] Cf. *infra*, le *Taqrîb*, deuxième branche.
[3] Cf. *infra*, ibid.
[4] Cf. Nawawi sur Moslim, I, 39, l. 31 et suiv.
[5] Cf. *ibid.*, 24, l. 16.

prit pour objet de son étude la masse des ḥadîts contenus aux grands recueils canoniques, le plus grand nom est celui du ḥâfith Moḥammed b. ʿAbd Allah el-Ḥâkim en-Nisâbouri, surnommé Ibn el-Bayyʿ (+ 405). Il s'appliqua à mettre en lumière le *charṭ es-Çaḥîḥaïn*, c'est-à-dire les conditions auxquelles, sans les formuler expressément, Bokhari et Moslim avaient subordonné la validité des ḥadîts[1]. Dans ses principaux ouvrages, le *Modkhil ila el-Iklîl*, le *Modkhil ila es-Çaḥîḥ*, le *Mostadrak ʿala es-Çaḥîḥaïn*, il fournit une étude du ḥadîts *çaḥîḥ* dont quelques points furent contestés dans la suite, mais qui ne fut dépassée ni en subtilité, ni en précision. Il aborda également nombre d'autres questions relatives à la critique, à la classification, à la terminologie des traditions, et y affirma sa compétence.

Avec El-Ḥâkim, les *Oçoul el-ḥadîts*, sont parvenues à un point de développement où elles peuvent se constituer en connaissance autocéphale. Elles ont leur objet nettement délimité, leurs règles, leur terminologie. Abstraction faite des traités spéciaux sur les *hommes du ḥadîts* par exemple, et le *jarḥ wa et-taʿdîl*, les écrits d'El-Ḥâkim passent généralement pour avoir inauguré la longue série des ouvrages consacrés aux sciences du ḥadîts[2]. On ne cite guère

[1] Cf. *infra*, le *Taqrib*, première branche (Remarque IV, notes). La classification des diverses sous-variétés du ḥadîts *Çaḥîḥ* d'après El-Ḥâkim est exposée tout au long par Nawawi dans son commentaire à Moslim, I, 40, 41, 42.

[2] Cf. IBN KHALDOUN, *Prolég.* (traduction), II, 468.

avant eux qu'un traité du cadi El-Ḥasan'b. ʿAbd er-Raḥmân er-Ramhormozi († 360) intitulé : *El-moḥaddits el fâçil baïn er-râwi wa'l-wâʿi*, et sur lequel on n'a pas, que je sache, de renseignements très précis[1]. Il semble même que ce soit à El-Ḥâkim qu'il faille rapporter l'ordonnance traditionnelle des ouvrages classiques d'*Oçoul el ḥadîts;* il distinguait dans la matière cinquante-cinq *naouʿ* (branches)[2]. Le nombre s'en est accru, mais la division en *naouʿ*, de la science du ḥadîts, est demeurée le plan invariable des principaux traités. Nous en reparlerons plus loin. Nous n'avons nullement l'intention de donner ici une bibliographie plus ou moins complète des innombrables ouvrages consacrés aux *ʿOloum el-ḥadîts,* d'autant plus que, sur ce point, le beau répertoire dressé par M. Ahlwardt dans son Catalogue des manuscrits arabes de Berlin (II, 1-42) ne pourra guère, semble-t-il, être dépassé. Ce remarquable travail suffit amplement à édifier sur l'abondance de cette littérature technique. Nous nous contenterons ici de mentionner dans cette longue série, quelques ouvrages particulièrement importants au point de vue de la traduction que nous avons entreprise.

Après El-Ḥâkim, le premier grand nom qu'on rencontre dans la littérature des sciences du ḥadîts est celui d'Abou Bakr Aḥmed b. ʿAli b. Tsabit el-Khatîb el-Baghdadi († 463), l'auteur du *Tarikh Baghdâd.*

[1] Cf. Ibn Ḥajar. *Nokhba el-fikr*, page 1; Qastal sur Bokhari, I, p. 7.

[2] Cf. Ḥ. Kh., IV, 249.

Il fut le ḥâfith de l'Orient à son époque, comme Ibn ʿAbd el-Barr el-Qortobi, mort à la même date, fut le ḥâfith de l'Occident[1]. Il n'y a guère de point dans la science du ḥadîts, suivant le chaïkh-el islam Ibn Ḥajar auquel El-Khatîb n'ait consacré un traité spécial[2]. De fait la longue liste de ses ouvrages mentionnés au dictionnaire bibliographique d'Ḥajji Khalfa témoigne de son activité et de sa fécondité d'écrivain. Ses ouvrages les plus célèbres sur les « Sciences du ḥadîts » sont : son traité d'ensemble *El-Kifâya fi maʿrifa oçoul er-riwâya*[3], est ses deux traités spéciaux *Taqyîd elʿilm*, et *El-Kitâb el-Jâmiʿ li adâb el-chaïkh wa es-sâmiʿ*. Abou Bakr b. en-Noqta († 629) caractérise en ces termes la valeur de l'œuvre d'El-Khatîb : « Tous les gens justes reconnaîtront que les traditionnistes postérieurs durent mettre à contribution les écrits de cet auteur[4]. » — Au VIe siècle, on ne trouve guère à mentionner comme ouvrages généraux sur les *Oçoul el-ḥadîts* que l'*Ilmaʿ fi dhabṭ er-riwâya wa taqyîd es-samâʿ* du cadi ʿIyâdh b. Mouça († 544) et le livre d'Abou Ḥafs ʿOmar el-Miândji († vers 580) intitulé *Mâ lâ iasaʿ el-moḥaddits jahlouhou*[5]. En revanche, dans la catégorie des

[1] IBN KHALL. I, 38, l. 12.

[2] *Nokhba*, loc. cit.

[3] Cf. la description de cet important ouvrage *ap.* AHLWARDT, II, n° 1034.

[4] Cf. *Tadrib*, 9, l. 17 : كل من انصف علم ان المحدثين بعده عيال على كتبه ; sur l'expression عيال على comp. *Ṭabaq.*, v, 8 et 12.

[5] Cf. QASTAL., *loc. cit.*, et une description de l'Ilmâʿ *ap.* AHLWARDT, II, n° 1036.



IMPRIMERIE NATIONALE.

traités spéciaux à tel ou tel point, il faut signaler, entre plusieurs autres, trois productions fort importantes : les ouvrages d'Aboul Fadhl Moḥammed b. Ṭâhir el-Moqaddaci(+ 507) et d'Abou Bakr ʿOtsman el-Ḥâzimi (+ 584) sur les *Chorouṭ* (règles de critique) des auteurs des grands recueils canoniques, et celui d'Aboul Faradj ʿAbd er-Raḥman ibn el-Jaouzi (+ 597) sur les traditions fabriquées de toutes pièces, qui a pour titre : *El-maoudhouʿat el-kobra.* — Le VIIe siècle vit apparaître l'ouvrage le plus important de cette copieuse littérature, le traité d'*Oçoul el-ḥadîts*, classique entre tous. Il a pour auteur le ḥâfith Taqi ed-dîn Abou ʿAmr ʿOtsman ibn es-Çalâḥ el-Chahrzori (+ 643) et est connu sous des dénominations diverses : « *ʿOloum* » ou « *Oçoul* » ou même « *Fonoun el ḥadîts* ». La générosité de princes éclairés venait de fonder pour l'enseignement de la science des traditions, constituée en discipline indépendante, des écoles spéciales : la *Madrasa Kamilyya* au Caire (622), la *Madrasa Nouryya* à Damas (569) et plus tard dans la même ville la *Madrasa Achrafyya* (626)[1]. Ibn es-Çalâḥ eut l'honneur d'inaugurer l'enseignement dans cette dernière école; et c'est à l'usage des *ṭolba* de l'*Achrafyya* qu'il composa ses *ʿOloum el-ḥadîts*. « Il rangea en ordre les matières qu'il voulait traiter, dit Ibn Ḥajar, et dicta l'ouvrage morceau par morceau. Ayant soigneusement étudié les monographies

[1] Cf. Wüstenfeld, *Die Academien der Araber*, p. 69 et suiv., 85 et suiv.; Goldziher, *Moh. Studien*, II, 187.



d'El-Khatîb el-Baghdadi, il rassembla leurs dispositions fragmentaires, y ajouta des choses fort utiles extraites de divers ouvrages, et du tout, composa un livre où l'on trouve réuni ce qui est séparé chez les autres[1]. » Le nombre imposant des commentaires, abrégés, remaniements en vers et en prose auxquels l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ a fourni matière dans la suite atteste la vogue considérable dont il a joui. On trouvera les titres des principaux d'entre eux dans Ḥajji Khalfa IV, p. 129, dans le *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Kön. Biblioth. zu Berlin*, II, p. 6-12, 16-18, et dans une note de M. Goldziher, *Moham. Studien*, II, 187, note 5. De cette nombreuse postérité, nous ne citerons ici que le *Taqrîb wa et-taïsîr* de Nawawi, dont la traduction est l'objet même du présent travail, la *Khilâça* d'El-Ḥoçaïn eṭ-Ṭayyibi († 743), largement utilisée par les auteurs du Dict. of Technichal Terms, et l'*Alfyya*, poème didactique de Zaïn ed-din el-ʿIraqi, qui, de l'aveu même de l'auteur, n'est qu'un remaniement abrégé de l'œuvre d'Ibn es-Çalâḥ[2]. L'ordonnance des *ʿOloum el-ḥadîts*, soigneusement reproduite par les principaux abréviateurs, est à la fois fort simple et fort peu satisfaisante. Il n'y faut chercher ni un plan d'ensemble vraiment digne de ce nom, ni même une marche un peu méthodique du connu à l'inconnu. L'ouvrage est divisé en soixante-cinq *naouʿ* (branches) dont chacun est consacré à l'étude de quel-

[1] Cf. *Nokhba*, p. 2.
[2] Cf. AHLWARDT, II, n° 1071.

que point spécial des *ʿOloum el ḥadits*[1]. La répartition des matières entre les différents *naouʿ* est déterminée par un choix de pur caprice et entièrement dépourvue de méthode. C'est ainsi que chacune des nombreuses variétés et sous-variétés de traditions a l'honneur d'être étudiée dans un *naouʿ* distinct, aussi bien et sur la même ligne que l'ensemble des règles du *jarḥ* et du *taʿdil*, les modes réguliers de transmission du ḥadîts etc.

Comme nous l'avons dit plus haut, c'est, semble-t-il, à El-Ḥâkim qu'il faut faire remonter la responsabilité de cette disposition fragmentaire et défectueuse des traités classiques d'*Oçoul el-ḥadîts*. L'éparpillement des diverses questions dans les monographies d'El-Khatîb el-Baghdadi n'y est pas étranger non plus : Ibn es-Çalâḥ, a-t-on dit, en réunit les dispositions éparses, dans un ouvrage unique; mais en réunissant il juxtaposa et ne fondit pas. Il est curieux de connaître la valeur de cette division traditionnelle des *Oçoul el-ḥadîts*, dans l'esprit de certains auteurs : « La science du ḥadîts, a dit Abou Bakr el-Ḥâzimi, comprend un grand nombre de *naouʿ* (branches) et chaque *naouʿ* constitue une *science indépendante* (ʿilm mostaqill) qu'une vie humaine ne suffirait point à approfondir[2]. » Cette étrange conception est au reste parfaitement conforme à l'esprit discursif de ce qu'on est convenu d'appeler « les sciences musulmanes ».

[1] Cf. Ḥ. Kh., IV, p. 249.

[2] Cf. *Tadrib*, p. 9, l. 30, 31: علم الحديث يشتمل على انواع كثيرة تبلغ مائة كل نوع منها علم مستقل لو انفق الطالب فيه عمره لما ادرك نهايته

On la retrouve dans d'autres ordres de connaissance, le droit par exemple. Le *fiqh* se réduit sur la plupart des points, à une série de prescriptions particulières, isolées, que ne relie aucune idée d'ensemble; et il n'est pas rare que les professionnels tirent vanité de cet émiettement de leur science. Dans l'Afrique du Nord, c'est un dicton courant parmi les *Foqaha*, et personnellement nous l'avons souvent entendu répéter, que ce qui fait la difficulté, mais aussi le prix du *fiqh* c'est que chaque question s'y trouve indépendante de toutes les autres. Ajoutons, qu'en opposition avec le singulier propos d'Abou Bakr el-Ḥâzimi, on est heureux de rencontrer sous la plume d'Ibn Ḥajar cette appréciation critique de l'œuvre d'Ibn es-Çalâḥ: « L'auteur des *ʿOloum el-ḥadîts* n'a point donné à son œuvre une ordonnance appropriée au sujet : il aurait dû traiter à part ce qui est relatif au texte (*matn*) des traditions, à part aussi ce qui est relatif à l'isnâd, puis ce qui concerne à la fois le texte et l'isnâd, ce qui est particulier aux modes de transmission du ḥadîts, et également ce qui est particulier aux qualités des râwis »; et Ibn Ḥajar cherche à excuser en ces termes le défaut de méthode d'Ibn es-Çalâḥ : « Rassemblant en un format maniable les questions traitées séparément dans divers ouvrages fort étendus sur cette belle science, il a pensé que la grosse affaire était de mettre rapidement son traité à la disposition de ceux qui voulaient étudier la matière, bien plutôt que de tarder jusqu'au moment où, par une étude minutieuse et complète, il aurait donné au sujet

une ordonnance parfaitement adéquate[1]. » L'importance attribuée aux sciences du ḥadîts dans l'enseignement des académies musulmanes se manifeste clairement à la fin du VIIe siècle par l'apparition d'un *memento* scolaire, destiné a être appris par cœur et à fixer dans la tête des étudiants la terminologie des traditions. A cette époque pour la première fois, semble-t-il, les *ʿOloum el-hadîts* connurent la gloire de posséder un guide-âne. C'est un petit poème de sujet amoureux, désigné d'ordinaire par ses deux premiers mots, *gharâmi Çaḥîḥ*, et qui a pour auteur Aḥmed b. Faraḥ el-Ichbili († 699). Dépourvu de toute prétention doctrinale, il offre le simple avantage de contenir en 20 vers les principaux termes du Moçṭalaḥ el-ḥadîts. Il jouit aujourd'hui encore en pays musulman d'une vogue considérable, et a été souvent commenté. Le plus célèbre de ses commentaires est celui de ʿIzz ed-dîn Abou ʿAbd Allah Moḥammed ibn Jemâʿa († 816); il a été publié, traduit et annoté par M. Risch. Dans les productions postérieures nous nous contenterons de citer pour mémoire le *Kitâb el-Iqtirâḥ fi bayân el-Içṭilâḥ* d'Aboul Fatḥ Mohammed b. Daqîq el-ʿId († 702) et la *Tadskira el-ʿOlama fi*

[1] Cf. *Tadrîb*, p. 9, l. 23 et suiv. قال ابن حجر الا ان ابن الصلاح لم يحصل ترتيبه على الوضع المناسب بان يذكر ما يتعلق بالمتن وحده وما يتعلق بالسند وحده الخ......لانه جمع متفرقات هذا الفن من كتب مطولة فى هذا الحجم اللطيف وراى ان تحصيله والقاه الى طالبيه اهم من تاخير ذلك الى ان تحصل العناية التامة بحسن ترتيبه; Comp. H. Kh., 251, 252.

*oçoul el-ḥadîts* de Mohammed Ibn el-Jazari[1] (+833); et nous parlerons plus longuement du traité d'Ibn Ḥajar intitulé *Nokhba el-fikr*. Le chaïkh-el-islam, Cadi des Cadis du Caire, Chibâb ed-dîn Aboul Fadhl Aḥmed ibn Ḥajar el-ʿAsqalani (+ 852), un des plus grands savants du IXe siècle, fit de la connaissance des traditions *riwâyatan* et *dirâyatan* l'objet d'une étude spéciale. Il est l'auteur du commentaire de Bokhari le plus complet qui soit connu. Dans la *mʿarifa rijâl el-ḥadîts*, il affirma sa compétence par la composition d'un *Tahdsîb*, recueil de biographies, et surtout de sa célèbre *Içâba fi asmâ es-çaḥâba*. Enfin, indépendamment de nombreux traités sur des points spéciaux, les *Oçoul el-ḥadîts* lui sont redevables de deux ouvrages d'ensemble : *En-Nokât ʿala Ibn es-Çalâḥ*, remaniement des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ avec son supplément, *El-Ifçâḥ bitakmîl en Nokât*[2], et un traité original, la *Nokhba el fikr*. Parmi ses nombreux ouvrages, la *Nokhba*, suivant Es-Sakhawi, était un des seuls auxquels Ibn Ḥajar reconnût quelque mérite[3]; il y composa lui-même un commentaire, la *Nozha en-nathr*, en se justifiant par le propos habituel aux auteurs musulmans qui glosent leurs propres œuvres, à savoir « que le maître d'une

[1] Voir la description de ces deux ouvrages *ap.* AHLWARDT, II, nos 1063 et 1085.

[2] Cf. H. Kh., IV, 250, et AHLWARDT, II, 1037.

[3] Extrait du *Dhaou' el-lâmiʿ fi Aʿyân el-qarn et-tâsiʿ*, de Chams ed-dîn Moḥammed es-Sakhawi (+ 902), cité dans une notice biographique sur Ibn Ḥajar en tête du tome I du *Fatḥ el-Bâri*.

maison est le mieux instruit de ce qui s'y trouve[1] ». La *Nokhba* a été dans la suite l'objet d'autres commentaires et surcommentaires en grand nombre[2]. Le plan adopté par Ibn Ḥajar est beaucoup plus méthodique que celui d'Ibn es-Çalâḥ et de ses abréviateurs. La distribution des matières dans son ouvrage découle d'une division large et vraiment satisfaisante des ḥadîts en *acceptables* (maqboul) et *inacceptables* (mardoud); il énumère les différentes causes qui rendent les traditions *inacceptables* et par ce moyen passe en revue les principales sous-variétés de ḥadîts. Il étudie ensuite quelques distinctions dans le texte et dans l'isnâd qui, universellement admises, n'ont point cependant sur la valeur des traditions une influence décisive, et termine en traitant dans un appendice quelques points relatifs à la *maʿrifa er-rijâl* et aux règles de validité du *jarḥ* et du *taʿdîl*. La *Nokhba* et son commentaire ont été largement utilisés pour l'annotation du présent travail. La composition de traités d'*Oçoul* et de *Moçṭalaḥ el-ḥadîts* ne s'est pas ralentie dans les temps modernes; la seule production que nous y citerons, non pas tant à cause de sa valeur qui est médiocre, que de la célébrité qu'elle a obtenue, est la *Baïqounyya*. C'est un petit traité fort élémentaire, en 34 vers du mètre *radjaz*, attribué à un certain *Tah b. Moḥammed el-Baïqouni* (florissait vers 1060). Uniquement consacré à la

[1] Cf. *Nokhba*, III. l. 4, 5 لان صاحب البيت ادرى بما فيه

[2] Cf. sur les commentaires, les remaniements en vers et en prose de la *Nokhba*, AHLWARDT, II, n[os] 1088-1115.

technologie du ḥadîts, il énumère et explique sommairement trente-cinq termes environ. La *Baïqounyya* accompagnée de ses commentaires est aujourd'hui le texte classique de « *Sciences du ḥadîts* » à la mosquée el-Azhar[1] et dans les Médersas algériennes.

Le titre complet du traité d'Oçoul el-ḥadîts dont nous donnons aujourd'hui la traduction est *Et-taqrîb wa et-taïsîr lima'rifa sonan elbachir en-nadsîr*. Il est dû au fameux docteur chafé'ite Moḥi ed-dîn Abou Zakaria Yaḥya b. Charaf ed-dîn en-Nawawi († 676). Suivant la propre déclaration de l'auteur, le *Taqrîb* n'est que l'abrégé d'un autre de ses ouvrages, l'*Irchâd el-ḥadîts*, abrégé lui-même des *'Oloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ. Nous renvoyons pour tout renseignement biographique sur Nawawi, à la notice que Wüstenfeld a consacrée à sa vie et à ses œuvres[2]. Qu'il nous suffise de rappeler ici qu'il était passé maître dans la connaissance des sciences du ḥadîts, qu'il nous a laissé le meilleur commentaire du *Çaḥîḥ* de Moslim, et qu'il occupa une chaire, tout comme Ibn es-Çalâḥ, à la *Madrasa achrafyya*. Le *Taqrib* a été commenté par divers auteurs, par Zaïn ed-dîn el-'Iraqi († 806), par Borhân ed-dîn Ibrahim el-Qabaqibi († 850), par Chams ed-dîn Moḥammed es-Sakhawi († 902)[3]. Enfin le célèbre Jalâl ed-dîn es-Soyouti

[1] Nous devons ce renseignement à l'obligeance de Si el-Ḥajj Moḥammed ben Yamina, professeur de littérature arabe à la Médersa de Tlemcen, qui est un ancien élève de la mosquée El-Azhar.

[2] *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abou Zakariya Yahya en-Nawawi*, Göttingen, 1849.

[3] Cf. Ahlwardt, II, nos 1042-1043.

(† 911) lui a consacré deux ouvrages, un supplément *at-Tadsnîb fi ez-zawâïd ʿala et-Taqrîb*, et un commentaire, *Tadrîb er-râwi fi charḥ Taqrîb en-Nawawi.* La compétence personnelle de Soyouti en matière d'*Oçoul el-ḥadîts* s'est affirmée par la composition de divers traités spéciaux et d'un ouvrage d'ensemble versifié, *El-Alfyya*. Le *Tadrîb*, suivant la propre déclaration de Soyouti, a l'ambition d'être un commentaire non seulement au *Taqrîb* de Nawawi, mais à l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ, et aux principaux des autres traités classiques[1]. *In fine*, il contient l'énumération de vingt-huit *naouʿ*, en supplément aux soixante-cinq, que Nawawi, comme son modèle Ibn es-Çalâḥ, s'est borné à étudier.

Le *Tadrib* a été imprimé au Caire en 1307 de l'hégire (1890). C'est sur le texte du *Taqrîb* contenu dans cette édition, que la présente traduction a été entreprise.

Sprenger, qui utilisa le *Taqrîb* pour son travail *Ueber das Traditionswesen bei den Arabern*, avait formé le projet d'en donner une traduction, annotée à l'aide des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ, de l'*Alfyya* d'El-ʿIraqi, et d'autres ouvrages. En 1856 cette traduction était fort avancée et le maître exprimait l'intention de la faire paraître à bref délai[2]. Mais par la suite, il ne donna pas, que nous sachions, d'exécution à ce projet et à plusieurs reprises dans ses écrits

[1] Cf. *Tadrîb* 3, l. 18 et 19.

[2] Cf. *Z.D.M.G.*, X, 1856, p. 17, et *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1856, p. 54.

postérieurs, il semble faire allusion à un abandon définitif de ce travail, pour lequel son entourage musulman manifesta un médiocre enthousiasme[1].

Il ne m'a pas échappé que, dans l'intérêt du présent travail, une comparaison minutieuse du modèle les *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ, avec l'abrégé le *Taqrîb*, s'imposait en première ligne. Il existe des manuscrits du premier ouvrage à Londres, à Saint-Pétersbourg, au Caire et à Tunis[2]. Éloigné des bibliothèques d'Europe, j'avais cru pouvoir obtenir communication du manuscrit de Tunis, dont aucune mer ne me sépare. La chose n'a malheureusement pas été possible. Un haut fonctionnaire de l'enseignement français en Tunisie auquel j'avais eu recours à ce sujet par le bienveillant intermédiaire de M. le Recteur de l'Académie d'Alger m'a fait répondre que cette faveur était incompatible avec les règlements des bibliothèques tunisiennes. Il ajoutait qu'au reste « l'ouvrage d'Ibn es-Çalâḥ n'offrait aucun intérêt spécial ». Regrettant pour moi la non-communication du manuscrit, qu'il me soit permis de regretter pour lui cette appréciation faite un peu à la légère. Par bonheur, le commentaire de Soyouti note avec soin les divergences qui sur certains points séparent Nawawi de son modèle; je me suis efforcé de tenir, dans

[1] Cf. *Mohammed*, III, LXXXIX, et *Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime*, in *Z.D.M.G.*, XXXII, 12.

[2] Cf. British Museum, nos 1597-1598. — Bibl. de l'Université de Saint-Pétersbourg, n° 120. — *Fihrist* de la Bibl. Khédiv. n° 854. — *Fihrist* de la Bibl. Sadiqyya (Tunis), n° 1367.

l'annotation le plus grand compte de ces indications. L'introduction de Nawawi à son commentaire sur Moslim contient également d'importantes citations des *ʿOloum el-ḥadîts* d'Ibn es-Çalâḥ et du commentaire de cet auteur sur Moslim. Enfin Sprenger qui put comparer le *Taqrîb* et les *ʿOloum el-ḥadîts*, a constaté que généralement ils concordaient[1].

Le présent travail ne contient une traduction intégrale du *Taqrîb* que jusqu'à la XXXIXe *branche* des « Sciences du ḥadîts ». La fin de l'ouvrage est consacrée à l'énumération des diverses branches de la « maʿrifâ rijâl el-ḥadîts » et nous aurions cru abuser de l'hospitalité du Journal asiatique en donnant de cette partie autre chose qu'une adaptation. Au reste, ce procédé ne nous paraît point offrir de gros inconvénient : car d'une part Nawawi n'a point la prétention d'offrir dans le *Taqrîb* une exposition complète de la « connaissance des hommes du ḥadîts » que de nombreux ouvrages spéciaux n'ont pas épuisée. Il désire simplement donner une idée de cette science, et les longues listes de personnages qu'il cite ne sont nullement limitatives; elles n'ont que la valeur d'exemples. D'autre part, nous n'aurions guère fait pour toute cette partie que de transcrire en caractères latins une quantité de noms propres. Toutes les transcriptions sont médiocres; nous préférons de beaucoup renvoyer au texte arabe lui-même.

Il me reste à exprimer ma vive reconnaissance à

[1] Cf. *Mohammed*, loc. cit., note.

mes maîtres de l'École des langues orientales vivantes et à M. le directeur de l'École des lettres d'Alger qui m'ont guidé de leurs conseils, et fourni dans ce travail plusieurs indications essentielles. C'est un devoir dont je m'acquitte ici avec bonheur.

Les références de l'annotation sont données d'après les éditions suivantes :

TAD. *Tadrîb er-râwi fi charḥ Taqrîb en-Nawawi.* Le Caire, 1307 H.

NOKH. *Nokhba el-fikr wa nozha en-nathr,* publ. par *Nassau Lees.* Calcutta, 1862.

BAÏQ. Commentaire de Moḥammed ez-Zorqani avec glose de 'Atyya el-Ajhouari sur la *Baïqounyya.* Le Caire, 1310 H.

RISCH. *Commentar des 'Izz ed-din Abu 'Abd Allah über « gharami saḥiḥ ».* Leyde, 1885.

WARAQ. *Waraqât* de l'Imam El-Ḥaramaïn Aboul Ma'âli avec comm. de Mohammed el-Haṭṭab et glose de Mohammed et-Tounisi. Tunis, 1310 H.

TAB. *Kitâb Ṭabaqât el-ḥoffath* d'Abou 'Abd Allah ed-Dsahabi, publié par Wüstenfeld. Göttingue, 1833.

BOKH. *Çaḥîḥ* de Bokhari dans les 3 volumes parus de l'édit. Krehl. Leyde, 1864.

QASTAL. *Irchâd es-sâri* sur le *Çaḥîḥ* de Bokhari, 10 volumes. Boulac, 1304 H.

FATH. *Fatḥ el-Bâri* sur le *Çaḥîḥ* de Bokhari, comm. d'Ibn Ḥajar el-Asqalani. 13 volumes dont un de *Moqaddimât.* Boulac, 1301 H.

NAW. Comm. de Nawawi sur Moslim en marge de Qastalani. Boulac, 1304 H.

TERM. *Jâmi'* d'Et-Termidsi; 2 volumes: Boulac, 1292 H.

MOW. *Mowaṭṭa* de Malik, avec comm. de ez-Zorqani. 4 volumes. Le Caire, 1310 H.

A. DAW. *Sonan* d'Abou Dawoud en marge de Zorqanî sur le Mowaṭṭa. Le Caire, 1310 H.

ITQAN. *Itqan* de Soyouti, édit. de la Bibl. Indica. Calcutta.

TO'R. Les *Tarifât* de Jorjâni, édit. Flügel, Leipzig, 1845.

H. KH. *Lexicon bibliographicon* d'Ḥajji Khalfa, édit. Flügel.

I. KHALD. *Moqaddimât* d'Ibn Khaldoun, édition de Boulaq.

DICT. *Dictionary of the technichal terms in the sciences of the Musulmans.* Calcutta, 1862.

KHALÎL. *Mokhtaçar* de Sidi Khalil publié par les soins de la Société asiatique. Paris, 1883.

KHARCHI. Comm. de Kharchi sur Khalil avec glose d'El-'Adawi. 5 volumes. Le Caire, 1307 H.

TAHDS. *Tahdsîb el-asma'* de Nawawi publié par Wüstenfeld. Göttingue, 1842.

AHLWARDT. *Verzeichniss der arab. Handschr. der Kön. Bibl. zu Berlin.* IIter Band. Berlin, 1889.

M. ST. *Mohammedanische Studien* du prof. I. Goldziher. 2 volumes. Halle, 1889-90.

SALISB. *Contributions from original sources to our knowledge of the science of muslim tradition,* du prof. E. Salisbury, dans *Journ. of the American. Oriental Society,* VII, 1862, p. 60-142.

(*La suite au prochain cahier.*)

# BAAL-ARVAD,

## D'APRÈS LA NUMISMATIQUE

## DES ROIS PHÉNICIENS D'ARVAD,

DURANT

## LA PÉRIODE PRÉALEXANDRINE

(450 À 332 AVANT J.-C.)

PAR

LE DOCTEUR JULES ROUVIER,
CORRESPONDANT DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE,
CHARGÉ DE MISSION EN PHÉNICIE.

### I

Dans la Confédération phénicienne, depuis la haute antiquité jusqu'à la conquête de l'empire perse par Alexandre le Grand, un des États des plus importants fut, sans conteste, celui des Arvadites. Sous la domination des rois de Syrie, comme sous celle des Romains il jouit, presque sans interruption, d'une prospérité remarquable, attestée par ses nombreuses émissions monétaires. Et pourtant, c'est à peine si le nom d'Arvad ou celui d'Arados sont

mentionnés dans de rares passages des Livres saints, des annales des Pharaons ou des écrits de quelques auteurs anciens. Le royaume d'Arvad est donc un de ceux dont l'histoire nous est encore à peu près inconnue. Notre ignorance des événements successifs qui accompagnèrent son évolution durant la suite des siècles est facile à expliquer. Favorisé par sa situation géographique spéciale, ce royaume constitua, en quelque sorte, en Phénicie, un véritable monde à part. Ses colonies elles-mêmes, étaient groupées sur la côte syrienne, non loin de leur métropole : comme elle, elles participèrent rarement alors aux querelles des autres peuples.

La pauvreté de documents historiques sur un peuple coïncide le plus souvent avec la connaissance imparfaite de ses mœurs et coutumes, de ses lois, de ses croyances religieuses, etc. Il ne faut donc pas être surpris de constater que la divinité principale des Arvadites, Baal-Arvad, loin d'avoir la notoriété des divinités de Tyr, de Sidon, de Béryte et de Gébal-Byblos, n'ait été citée jusqu'ici dans aucun recueil d'histoire ou d'épigraphie syrienne.

Divers indices nous permettent néanmoins d'établir quelle fut cette divinité. Ils sont fournis par des sources complètement distinctes d'où dérive une seule et même conclusion.

Comme les divinités principales des autres métropoles phéniciennes, Melkart de Tyr, Astarté de Sidon, Baal-Bérit de Béryte, etc., Baal-Arvad fut certainement une divinité marine. La situation insulaire

d'Arvad, l'origine ethnologique de ses habitants, l'importance considérable de leur flotte et de leurs relations commerciales avec les divers continents, avaient logiquement favorisé un pareil choix. D'autre part, la rivalité de ces peuples voisins, qui, à diverses reprises durant l'antiquité, malgré leurs étroites affinités de races, d'intérêts, de mœurs, etc., les fit engager dans des guerres intestines, fait présumer que Baal-Arvad fut une divinité distincte des autres Baalim phéniciens. Ces présomptions ont été confirmées par les découvertes archéologiques.

A une trentaine de kilomètres de la côte syrienne, dans les montagnes des Ansariés, à l'est de l'île de Rouad (ancienne Arvad, Arados) se voient les ruines gigantesques d'un ancien temple, qui jouit autrefois dans le territoire environnant et les contrées plus éloignées, d'une réputation de sainteté sans égale. Aussi, à différentes époques, rois de Syrie et empereurs romains, les premiers Antiochus comme Valérien et Gallien, lui accordèrent-ils de précieux privilèges. Ce sanctuaire célèbre a plusieurs fois été décrit dans ces dernières années, notamment par MM. Rey[1], S. Jessup[2] et R. Dussaud[3]. Comme le remarque justement M. R. Dussaud, ce temple « devait jouer pour Arados, un rôle analogue à celui

[1] E.-G. Rey, Rapport sur une mission scientifique accomplie en 1864-1865, dans le nord de la Syrie (*Archives des missions scientifiques et littér.*, 2e série, t. III, 1866, p. 336 et suiv.).

[2] S. Jessup : *Palestine explor. fund. 1873*, p. 26 et suiv.

[3] R. Dussaud : Voyage en Syrie (*Revue archéolog.*, 1897.).



IMPRIMERIE NATIONALE.

d'Aphaka, dans le Liban ». A l'appui de cette opinion, cet orientaliste attache, avec raison, une grande importance à deux bas-reliefs situés aux deux angles de la face nord de l'enceinte. Déjà signalé par M. E. G. Rey, ces bas-reliefs portent chacun un lion sculpté en ronde bosse. Celui de l'angle nord-ouest est placé devant un cyprès. Ces deux symboles se retrouvent au revers d'un dichalque aradien, portant au droit, l'effigie de Caracalla. Le cyprès, symbole de la déesse syrienne[1], est placé entre un lion et un taureau représentant l'un le dieu, l'autre la déesse[2].

Dans ce temple de Bætocécé, connu aujourd'hui sous le nom de Hosn Soleiman, étaient adorées les deux principales divinités arvadites, appelées, à l'époque romaine, Zeus de Bætocécé et la déesse ascalonite. Malgré l'absence de toute représentation figurée de ces divinités, le surnom d'ascalonite attribué à l'Astarté de ce sanctuaire permet de l'identifier avec la déesse Dercéto ou Atergatis dont le culte fut si célèbre à Hiérapolis près de l'Euphrate[3]. Par suite, il est logique d'admettre que le Baal, son compagnon, ichthyomorphe comme elle, et de même origine, était Dagon.

C'est donc, comme Baal-Arvad, que Dagon ichthyomorphe figure au droit des tétroboles perses,

[1] Lajard, Recherches sur le culte du cyprès pyramidal, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XX, 1861, p. 1 à 362.

[2] De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 67.

[3] Lucien, *De Dea syria*, 14.

émises par Arvad, entre 367 et 332 [1], et que M. Babelon croit plus anciennes [2]. Il y occupe la place d'honneur, comme « Melkart sur un hippocampe » sur les statères perses frappés par Tyr, à la même époque.

C'est en effet, à Dagon seul, que conviennent les caractères rassemblés sur l'une des faces de ces tétroboles. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à la description donnée dans Samuel, v, 3-4, de la fameuse divinité cananéenne. Aussi tous les numismatistes et les archéologues sont-ils d'accord sur ce point.

Cette attribution incontestable entraîne, comme corollaire obligé, celle que la tête figurant au droit des statères émis par Arvad, à une époque antérieure, et continués pendant la même période, appartient au même dieu national.

Cette tête, maintenue sans modifications sérieuses, au droit d'innombrables statères qui se répartissent, comme je l'ai démontré, sur une période de plus d'un siècle, durant laquelle l'art du graveur phénicien commença à subir l'heureuse influence de la civilisation hellénique, ne peut pas avoir appartenu à une autre divinité [3].

[1] Voir ma *Numismatique des villes de la Phénicie : Arados*, ap. *Journal intern. d'archéologie numism.*, Athènes, 1900; et *Répartition chronologique du monnayage des rois phéniciens d'Arvad*, dans le même journal, 3e trimestre 1898.

[2] E. BABELON, *Perses achéménides*, p. CLV et CLVI.

[3] Sur Dagon, voir : Juges, XVI, 23-30; Samuel, 2; Chroniques, X, 10; PHILON DE BYBLOS, dans *Fragmenta historicorum græc.*, éd.

## II

Tel n'est pas l'avis de Six[1] et de M. E. Babelon[2]. Ces savants décrivent la tête de la divinité figurant au droit des statères perses d'Arvad, comme celle de Baal-Melkart.

M. Babelon trouve[3] des ressemblances entre cette tête et celle des statues du Melkart d'Amathonte, actuellement au musée impérial de Constantinople[4]. J'avoue n'avoir pu les constater. Rien en effet dans la divinité arvadite n'évoque l'impression de force brutale, si apparente dans le Melkart de Cypre et dans celui de Tyr, que, plus tard, elle le fera assimiler avec vraisemblance à l'Héraclès grec.

Il est assez probable que si M. Babelon a cru voir, comme Six, une divinité différente sur les statères et sur les tétroboles perses d'Arvad, c'est parce que, sur les premiers, la coiffure de la tête de Dagon diffère notablement de celle de la divinité ichthyomorphe gravée sur les secondes. Les cheveux sont

Muller-Didot, t. III, p. 567, 569, fragm. 2, § 14, 25; et tous les commentateurs de l'Ancien Testament, surtout ceux du XVII^e siècle, Corn. a Lapide, etc., dont les savantes recherches ont été ensuite reproduites par tous les auteurs qui ont étudié la même question.

[1] J. P. Six, *Observ. sur les monnaies phéniciennes*. (*Numism. Chronicle*, XVII, 1877, p. 183).

[2] E. Babelon, *Perses achéménides*, *Aradus*, passim..

[3] Idem, *Mélanges numism*, t. I, p. 235.

[4] Voir Perrot et Chipiez, *Hist de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 566.

disposés sur le front et la nuque, en trois rangées de frisures, au lieu d'être tressées en longues nattes retombant sur les épaules. Mais, ces particularités sont loin d'avoir l'importance qu'on serait porté à leur attribuer de prime abord. Au droit d'un statère contemporain, classé à Ascalon [1], figure aussi Dagon ichthyomorphe. Or, sa coiffure rappelle beaucoup plus celle de la tête des statères arvadites que celle de la divinité ichthyomorphe des tétroboles. Néanmoins, personne ne conteste qu'il s'agit de la même divinité dans les deux villes. Pour expliquer cette différence de représentations, on pourrait supposer qu'à Arvad on conserva sur les statères le type le plus archaïque, peut-être par respect de la tradition, tandis que sur les tétroboles on adopta un type modifié. Pareils exemples de représentations variables de mêmes divinités existent dans tous les pays et toutes les religions, à toute époque de l'histoire.

Il est d'ailleurs certain que les Arvadites ne peuvent pas avoir figuré simultanément Dagon et Melkart sur leurs espèces monétaires.

Après la conquête macédonienne, avec le temps, sous la domination des Lagides et surtout des Séleucides, les divinités phéniciennes se sont modifiées et peu à peu transformées, dans chaque ville, en divinités helléniques, les rappelant dans leurs traits principaux. Ainsi, Melkart fut remplacé par Héraclès,

[1] E. Babelon, *Perses achéménides*, p. 47, n° 320.

Dagon et Baal-Bérit par Poseidon[1], Astarté par Tyché et plus exceptionnellement par Amphitrite. Mais avant l'annexion de l'Orient à l'Empire romain, la principale divinité d'une ville quelconque conserva toujours, en Phénicie, dans le culte local, ses privilèges antiques et sa suprématie indiscutable sur les autres dieux. Ceux-ci étaient donc en réalité, relégués au second plan. Dans les inscriptions, comme sur les monuments figurés, ils s'effacent constamment, plus ou moins, devant le Baal de la cité. Cette règle, applicable à la numismatique comme à l'épigraphie et à la sculpture, montre que, dans une même période, deux divinités, de même sexe, ne peuvent avoir simultanément figuré au droit des espèces d'un atelier monétaire[2]. Elle ne souffre d'exception que, lorsqu'une domination étrangère, celle d'Alexandre le Grand, par exemple, s'est brusquement substituée au gouvernement local.

Cette remarque établit une sorte d'unité harmo-

[1] Pour la transformation graduelle de Dagon ichthyomorphe en Poseidon, cf. Alfred MAURY, *Le nom et le caractère du Neptune phénicien* (*Revue archéolog.*, t. V, 1848, p. 545-556).

[2] Le tétradrachme aradien de l'an 86, imitation tardive d'un tétradrachme d'Antigone, roi d'Asie, aux types « Tête de Poseidon-Apollon assis sur un navire », porte bien « Poseidon-Zeus »; mais la tête de Poseidon est au droit, et Zeus ne figure probablement au revers que pour éviter une confusion de ces tétradrachmes avec ceux précités d'Antigone. Peut-être faut-il reconnaître dans ce Zeus, brandissant le foudre, une allusion éloignée à la prépondérance terrestre de Dagon, dans le domaine champêtre, signalée dans la Cosmogonie de Sanchoniathon, qui le fit transformer par les Grecs en Zeus aratrien, divinité bien distincte de Poseidon.

nieuse dans le monnayage de chaque ville phénicienne, et facilite singulièrement l'interprétation des types monétaires, malgré leurs nombreuses variétés. Elle aide à résoudre bien des problèmes demeurés en suspens, en l'absence de texte historique, ou épigraphique, pour en donner la clef. Faute de l'avoir faite et d'en avoir tenu compte, les savants les plus recommandables ont commis des erreurs d'attribution, à Arvad comme dans les autres ateliers monétaires de Phénicie.

Si l'interprétation de Six et de M. Babelon était justifiée, le dieu figuré sur les plus fortes espèces d'Arados en s'hellénisant sous les Séleucides, aurait dû, comme à Tyr, se transformer en Héraclès. L'interprétation que je défends, également adoptée par MM. Imhoof-Blumer[1] et René Dussaud[2], entraîne comme corollaire la transformation ultérieure de Dagon, en Poseidon, comme étant la divinité marine par excellence des croyances grecques. Or telle est bien la seule dénomination qui convienne au type figurant sur l'une ou l'autre face des monnaies autonomes d'Arados, contemporaines des rois de Syrie.

Cette transformation dut s'opérer de bonne heure, dès les premières années consécutives à la conquête macédonienne.

En tout cas, avant 259 av. notre ère, quand Arados inaugura son monnayage autonome, sur les tétro-

[1] Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*.
[2] R. Dussaud, *loc. cit.*, p. 21, note 3, du tirage à part.

boles attiques non datées, portant le monogramme A P, Dagon a été remplacé au droit par Poseidon.

Cette tête de Poseidon a été décrite par certains numismatistes (Pellerin, Eckhel, Babelon, etc.) comme celle de Zeus : confusion excusable, si on néglige de tenir compte du type du revers.

Les deux divinités qui offrent le plus de ressemblance, dans la sculpture grecque, sont incontestablement Zeus et Poseidon. Mais sur ces tétroboles, la présence d'une proue de galère, au revers, ne peut laisser subsister aucun doute, sur l'attribution de la tête du droit à Poseidon. Et si cette preuve ne paraît pas convaincante, il suffit d'examiner le magnifique tétradrachme, frappé par Arados en 86 (173 av. J.-C.), et appartenant au Cabinet de France, pour être fixé définitivement.

La tête de Poseidon apparaît sur cette monnaie à la place d'honneur réservée aux effigies royales, avec des caractères si précis, que toute hésitation est impossible.

## III

Cette rectification en entraîne logiquement plusieurs autres, faciles à prévoir : il convient de remplacer Zeus par Poseidon dans tous les groupes monétaires d'Arados où l'on avait cru reconnaître la première divinité.

Tels sont les suivants :

1° Buste tourelé de Tyché, à droite, portant une palme sur l'épaule gauche.

Proue de navire, à gauche, l'avant surmonté de la figure d'Athéna Promachos; sur la proue, Poseidon, à demi nu, est assis, s'appuyant de la main gauche sur un sceptre, et tenant de la main droite une couronne. Au-dessus, lettres phéniciennes variables. A l'exergue, date en chiffres phéniciens, allant de l'an 85 à l'an 148 de l'ère d'Arados.

Æ. 15 à 22 millimètres. Chalques ou hémichalques.

La représentation de Poseidon, assis sur une proue, est ici une allusion évidente à la nature de sa souveraineté.

La couronne qu'il tient dans sa main droite rappelle le Dagon ichthyomorphe, au droit des statères ascaloniens et des dilepta et hémilepta arvadites du IVe siècle avant J.-C.; pareil type ne conviendrait pas à Zeus.

Nulle part, en sculpture, en glyptique ou en numismatique, on ne l'observe dans de pareilles conditions.

En dehors de Poseidon, de toutes les divinités masculines des anciens Grecs, Apollon est la seule que l'on trouve exceptionnellement figurée sur une proue. Son visage imberbe, sa coiffure caractéristique ne permettent alors aucune confusion.

C'est donc réellement Poseidon et non Zeus qui figure sur ces bronzes aradiens.

| | |
|---|---|
| 2° Tête laurée de Poseidon, à droite. | Éperon de navire, à gauche. Au dessus, lettres phéniciennes variables. A l'exergue, dates phéniciennes, allant de l'année 74 à l'année 146 de l'ère d'Arados. |

Æ. 15 à 17 millimètres. Hémichalques.

| | |
|---|---|
| 3° Bustes accolés de Poseidon et d'Amphitrite diadémée, à droite. | Proue de navire, à gauche. L'avant surmonté d'une figure d'Athéna Promachos. Au-dessus, lettres phéniciennes variables. A l'exergue, une date et une lettre phénicienne. |

Æ. 16 millimètres. Hémichalques.

M. Babelon a décrit ces 2 têtes accolées comme appartenant à Zeus et à Héra. Cette attribution du buste de déesse serait justifiée si le buste du dieu était celui de Zeus. Mais, même dans ce cas, il serait étrange de voir Héra, divinité inconnue à cette époque, non seulement à Arados, mais encore dans le reste de la Phénicie, figurer au droit d'un hémichalque aradien.

L'attribution à Amphitrite, compagne de Poseidon, est bien plus satisfaisante pour rappeler, hellénisée, la déesse parèdre de Baal-Arvad représenté sous les traits du Souverain des mers.

### Conclusion.

Baal-Arvad ne fut autre que Dagon ichthyomorphe. Cette divinité ascalonienne s'est plus tard transformée en Poseidon, avec les progrès de l'hellénisme sous la domination des Séleucides.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## NOTICE
SUR
UN MANUSCRIT DES FABLES DU KALILAH ET DIMNAH,

PAR M. RENÉ BASSET,
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER.

La Bibliothèque nationale de Paris renferme sous le numéro 3593 du fonds arabe (supplément 2197) un manuscrit d'époque moderne ainsi décrit : « Recueil de fables commençant par l'histoire de l'Alouette et de l'Éléphant. La dernière fable, le Serpent et le Crapaud, n'est pas terminée; les deux feuillets qu'on a ajoutés après coup contiennent un fragment d'un autre conte [1] ». En examinant ce manuscrit en vue d'un recueil de fables arabes en préparation, je reconnus sans peine qu'il contenait une collection de récits extraite d'un texte du Kalilah et Dimnah, analogue pour la rédaction à la recension de S. de Sacy, et à l'édition de Mossoul [2], mais différente en ce qui concerne les récits. Sous ce rapport, ce manuscrit est à rapprocher de la recension signalée par M. Guidi [3] et de l'édition de Beyrout [4]. L'auteur de ces extraits, peut-être un chrétien, a procédé comme celui de l'*Alter Æsopus* attribué sans preuves à Baldo [5]; il a

[1] De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1883-1895, in-4°, p. 618, col. 2.
[2] Mossoul, 1883, in-12.
[3] *Studii sul testo arabo del libro di Calila e Dimna*, Rome, 1873; in-8°.
[4] Éd. de *Khalîl el Yazidji*, Beyrout, 1899; in-8°.
[5] Cf. E. du Méril, *Poésies inédites du moyen âge*, Paris, 1854; in-8°, p. 213-259.

tiré du cadre des histoires un certain nombre de fables qu'il a accompagnées d'une morale.

Comme ce manuscrit a échappé jusqu'à présent à l'attention de ceux qui se sont occupés du Kalilah[1], il m'a semblé utile de le signaler en vue d'une nouvelle édition de ce livre. Comme spécimen, je donnerai le texte de la première fable avec les variantes que présentent les éditions de Sacy (S.)[2], de Boulaq (B)[3], de Beyrout (Bey) et de Mossoul (M). J'énumèrerai ensuite les contes et, mon intention n'étant pas d'en faire une étude comparative, je renverrai aux deux excellents ouvrages de Benfey[4] et de Chauvin[5]. Comme traduction, je citerai celle d'Attaï et Riabnin[6], la seule complète et la meilleure. Enfin je reproduirai le texte de la fable qui manque dans l'édition de Sacy.

ذكروا ان قنبرة اتخذت ادحية وعششت فيها (1) على (Folio 1)
طريق الفيل وكان للفيل مشرب يتردد اليه فر ذات يوم على عادته
ليرد مورده فوطى عش القنبرة وهشم ركنه واتلف قيقها (folio 2) واهلك
ما كان فيها من فراخها (2) فلما نظرت القنبرة الى ما حل بعشها تعبها
ذلك وعلمت (3) ان الذى نالها من الفيل لا من غيره فطارت حتى وقعت
(4) على راسه باكية وقالت (5) ايها الملك ما الذى حملك ان وطيت عشي
وهشمت (6) بيضى وقتلت افراخ (7) وانى (8) فى جوارك افعلت ذلك استضعفا
بحالى (9) واحتقارا لشانى وقلة مبالات بامرى (10) قال الفيل (11) هو الذى
حملنى على ذلك فتركته وانصرفت الى جماعة الطيور (12) فشكت اليهم (13) ما
نالها من الفيل فقالت لها الطيور (14) وما عسى ان نبلغ من الفيل (15)
ونحن طيور فقالت للعقاعق والغربان اطلب منكم (16) ان تسيروا معى (17)

[1] Il n'est pas mentionné dans la liste des ms. du Kalilah et Dimnah, donné par M. Zotenberg, *L'Histoire de Gal'âd et Schîmâs*, Paris, 1886; in-8°, p. 25-26.

[2] *Calila et Dimna*, Paris, 1816; in-4°, p. 10.

[3] Boulaq 1249 hég.; in-4°.

[4] *Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln*, t. I. Leipzig, 1859; in-8°.

[5] *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. II, *Kalilah*. Liège, 1897; in-8°.

[6] Книга Калила и Димна. Moscou, 1889; in-8°.

حتى تقفوا عليه [18] وتنقروا عينيه [19] وانا بعد ذلك احتل عليه [20] بحيلة اخرى فاجابوها بذلك [21] ومضوا [22] الى الفيل فلم يزالوا يتشاورون بينهم وينقروا [23] عينيه حتى طلعهما [24] وبقى لا يهتدى طريق [25] مطعمه ومشربه ولا يقوم [26] من موضعه فلما علمت القنبرة ذلك [27] جائت (*sic*) الى غدير فيه ضفادع كثيرة فشكت اليهم [28] ما نالها من الفيل قالت الضفادع ما حيلتنا مع عظم [29] الفيل واين نبلغ منه قالت القنبرة (folio 3) اطلب منكم توافقوا معى الى هاوية [30] قريبة منه فتنقوا [31] وتصيحوا بها [32] فان الفيل [33] اذا سمع اصواتكم يظن ان فيها ماء [34] يكب نفسه فى الهاوية فيهلكه [35] فاجابو (*sic*) بذلك [36] واجتمعوا [37] فى الهاوية فلما سمع [38] الفيل نقيق الضفادع واصواتهم فى قعر الهاوية توهم ان بها ماء [39] وقد احرقه [40] العطش فجاء مكبا على صلب الماء [41] واقبل [42] حتى وقع فى الهاوية [43] ولم يجد مخرجا منها [44] فاغتم [45] فيها فجائت [46] القنبرة ترفرف على راسه وقالت ايها الطاغى المغتر بقوته المحتقرى (*sic*) كيف رايت عظم حيلة مع صغرى (*sic*) جثتى وبلادة فهمك مع عظم جرمك [47] فلم يكن للفيل حيلة على جوابها ولا اهلية لخطابها هذا معناه ان العاقل قد يبلغ بحيلته ما لا يبلغ بجنده [48]

(1) S. B. Bey. M. ادحية وباضت فيها. — (2) S. B. Bey. M. وهشم بيضهاو قتل فراخها. — (3) S. B. Bey. M. فلما نظرت ما ساءها علمت. — (4) S. B. Bey. M. فطارت فوقعت. — (5) S. B. Bey. M. ثم قالت. — (6) S. B. Bey. M. ايها الملك لم هشمت. — (7) S. B. Bey. M. فراخ. — (8) S. B. Bey. M. وانا. — (9) S. B. Bey. M. استضغارا منك لامرى. — (10) Ces trois mots manquent dans S. B. Bey. M. — (11) S. B. Bey. M. قال. — (12) S. B. Bey. M. الطير. — (13) S. B. Bey. M. اليها. — (14) S. B. Bey. M. فقلن لها. — (15) S. B. Bey. M. منه. — (16) S. B. Bey. M. احب منكن. — (17) S. B. Bey. M. تصرن معى اليه. — (18) S. B. فتفقؤا عينيه; Bey. M. فتفقأن عينيه. (19) Manque dans S. B. Bey. M. — (20) S. B. Bey. M. فانى احتال له بعد ذلك. — (21) S. B. M. الى ذلك, Bey. فاجبنها الى ذلك. — (22) S. B. M. وذهبوا, Bey. وذهبن. — (23) S. B. M. فلم يزالرا ينقروا, M. فلم يزالوا ينقرون, Bey. فلم يزلن ينقرن. — (24) S. B. M. حتى ذهبوا بهما, Bey. حتى ذهبن بهما. — (25) S. B. Bey. M. الى طريق. — (26) S. الا ما يقمه, B. Bey. M. الا ما يقه. — (27) S.

B. Bey. M. فلما علمت ذلك منه. — (28) S. B. Bey. M. اليها. — (29) S. B. Bey. M. نحن فى عظم. — (30) S. B. Bey. M. قالت احب منكن ان تصرن معى الى وهدة. — (31) S. B. Bey. M. ajoutent فيها, Bey. فتنقلى. — (32) S. B. M. وتغيروا, Bey. وتتضجرن. — (33) S. B. Bey. M. فانه. — (34) S. B. Bey. M. لم يشك فى الماء. — (35) S. B. Bey. M. فيهوى فيها. — (36) S. B. M. فاجابوها الى ذلك, Bey. فاجبنها الى ذلك. — (37) Bey. واجتمعن. — (38) S. B. Bey. M. فسمع. — (39) Ce passage depuis واصواتهم manque dans S. B. Bey. M. — (40) S. B. M. اجهده, Bey. جهده. — (41) Ce passage depuis فجاء manque dans S. B. Bey. M. — (42) S. B. Bey. M. فاقبل. — (43) S. B. Bey. M. فى الوهدة. — (44) Ce passage depuis ولم يجد manque dans S. B. Bey. M. — (45) S. B. Bey. M. فاعتظم. — (46) S. B. Bey. M. وجآت. — (47) S. B. Bey. M. عند عظم جثتك وصغر همتك. — (48) Cette phrase depuis فلم يكن manque dans S. B. Bey. M.

Attaï et Riabnin p. 6; Benfey p. 244; Chauvin p. 81-82:

Fol. 3 : *L'Homme et le Trésor.* De Sacy, p. 46-47; Attaï et Riabnin, p. 33; Benfey, p. 67; Chauvin, p. 82.

Fol. 4 : *L'Homme qui prétend être savant.* De Sacy, p. 47-48; Attaï et Riabnin, p. 33; Benfey, p. 68-70; Chauvin, p. 82.

Fol. 6 : *La Ruse manquée.* De Sacy, p. 48; Attaï et Riabnin, p. 34; Benfey, p. 70; Chauvin, p. 82-83.

Fol. 7 : *L'Homme et le Filou.* De Sacy, p. 51; Attaï et Riabnin, p. 36; Benfey. p. 70-71; Chauvin, p. 83.

Fol. 8 : *Le Marchand et son Associé.* De Sacy, p. 53; Attaï et Riabnin, p, 38; Benfey, p. 71-72; Chauvin p. 83.

Fol. 12 : *Les deux Jarres.* De Sacy, p. 55; Attaï et Riabnin, p. 39; Benfey, p. 72; Chauvin, p. 83.

Fol. 12 : *Le Pêcheur et la Perle.* De Sacy, p. 57; Attaï et Riabnin, p. 40; Benfey, p. 73; Chauvin, p. 83-84.

Fol. 13 : *Le Rayon de lune* (المصدق المخدوع). De Sacy, p. 64; Attaï et Riabnin, p. 46; Benfey, p. 77-78; Chauvin, p. 84[1].

Fol. 17 : *L'Homme et la Femme perfide* (الرجل والمراة الخونة). De Sacy, p. 66; Attaï et Riabnin, p. 48; Benfey, p. 78; Chauvin, p. 84.

[1] Aux rapprochements cités par M. Chauvin, il faut ajouter ceux que j'ai indiqués dans une note de mon introduction aux *Fourberies de Si Djeha* trad. par M. Mouliéras, Paris 1892; in 12, p. 33-34, note 5.

Fol. 18 : *Le Marchand et son Employé* (التاجر واجيره). De Sacy, p. 68; Attaï et Riabnin, p. 49; Benfey, p. 78, Chauvin, p. 84.

Fol. 20 : *Le Chien et l'Ombre* (الكلب والظل). De Sacy, p. 69; Attaï et Riabnin, p. 50; Benfey, p. 79; Chauvin, p. 85.

Fol. 21 : *L'Homme* (الانسان). De Sacy, p. 75-77; Attaï et Riabnin, p. 54; Benfey, p. 80-83; Chauvin, p. 85 [1].

Fol. 22 : *L'Homme et le Loup* (الانسان والذئب). De Sacy, p. 80; Attaï et Riabnin, p. 58; Benfey, p. 99-101; Chauvin, p. 86.

Fol. 24 : *Le Singe et le Charpentier* (القرد والنجار). De Sacy, p. 82; Attaï et Riabnin, p. 59; Benfey, p. 105-106; Chauvin, p. 86.

Fol. 25 : *Le Renard et le Tambour* (الثعلب والطبل). De Sacy, p. 90; Attaï et Riabnin, p. 65; Benfey, p. 132-134; Chauvin, p. 86-87.

Fol. 26 : *Le Dévot* (الناسك). De Sacy, p. 94; Attaï et Riabnin, p. 67; Benfey, p. 139; Chauvin, p. 87.

*a.* Fol. 26 : *Les deux Béliers.* De Sacy, p. 94; Attaï et Riabnin, p. 68; Benfey, p. 139-140; Chauvin, p. 87.

*b.* Fol. 27 : *La Femme qui s'empoisonne.* De Sacy, p. 94; Attaï et Riabnin, p. 68; Benfey, p. 138-139; Chauvin, p. 87.

*c.* Fol. 28 : *La Femme du savetier et son Amie.* De Sacy, p. 95; Attaï et Riabnin, p. 68; Benfey, p. 140-147; Chauvin, p. 87.

Fol. 33 : *Le Corbeau et le Serpent noir* (الغراب والاسود). De Sacy, p. 100; Attaï et Riabnin, p. 72; Benfey, p. 167-174, Chauvin, p. 87-88.

*a.* *Le Héron et l'Écrevisse.* De Sacy, p. 100; Attaï et Riabnin, p. 72; Benfey, p. 174-179, Chauvin, p. 88.

Fol. 40 : *Le Lièvre et le Lion* (الارنب والاسد). De Sacy, p. 103, Attaï et Riabnin, p. 74; Benfey, p. 179-184; Chauvin, p. 88 [2].

Fol. 44 : *Les Pêcheurs et trois Poissons* (الصيادين وثلاث سمكات). De Sacy, p. 107; Attaï et Riabnin, p. 177; Benfey, p. 188-189; Chauvin, p. 88-89.

[1] Cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes.* III : *Louqmâne et les fabulistes.* Liège, 1898; in-8°, p. 99-100.

[2] Il faut ajouter aux rapprochements une version populaire en souahili : *Simba na Kibana Wasi* (C. Velten, *Märchen und Erzählungen der Suaheli,* Stuttgart, 1899, in-8°, p. 3).

Fol. 45 : *Le Pou et la Puce* (القملة والبرغوث). De Sacy, p. 110; Attaï et Riabnin, p. 79, Benfey, p. 222-223; Chauvin, p. 89.

Fol. 46 : *Le Canard* (البطة). De Sacy, p. 115; Attaï et Riabnin, p. 83; Benfey, p. 227; Chauvin, p. 89.

Fol. 47 : *Le Chameau, le Loup, le Corbeau, le Chacal et le Lion*. De Sacy, p. 119; Attaï et Riabnin, p. 86; Benfey, p. 230-231; Chauvin, p. 89-90.

Fol. 56 : *Le Titibha et la Mer* (الطوطى والبحر). De Sacy, p. 124; Attaï et Riabnin, p. 89; Benfey, p. 235-239; Chauvin, p. 90.

Fol. 57 : *a. La Tortue et les deux Canards*. De Sacy, p. 125; Attaï et Riabnin, p. 90; Benfey, p, 239-241; Chauvin, p. 90.

Fol. 62 : *Les Singes et l'Oiseau* (القرود والطائر). De Sacy, p. 128; Attaï et Riabnin, p. 92; Benfey, p. 269-270; Chauvin, p. 90.

Fol. 63 : *Le Filou et le Négligent* (الخب والمغفل). De Saey, p. 129; Attaï et Riabnin, p. 92; Benfey, p. 275-279; Chauvin, p. 91

Dans cette fable se trouve celle du *Cormoran et du Serpent*, qui manque dans l'édition de Sacy. M. Guidi a fait connaître le texte arabe pour la première fois[1] et il a été reproduit et traduit en russe par Attaï et Riabnin[2]. L'édition de Beyrout en donne une recension très abrégée et différente pour la rédaction du texte de Guidi et de celui de notre manuscrit. Ceux-ci d'ailleurs, présentent des variantes entre eux. La fable manque dans l'édition de Mossoul.

(Fol. 67) العلجوم والحية

زعموا ان كان علجوم استوطن روضة وكان قريبا منه اجمة بها جحر حية اسود قطنت بعش العلجوم وكان كلما فرخ العلجوم جائت (*sic*) للحية الى عشه فاكلت فراخه فاهم العلجوم ذلك واحرقه وحزن لانه الوطن فى هذا المكان وقد وافقه واعجبه ولم يدعه حب الروضة الانتقال عنها ولا ان يفارقها والحية مستمرة على اكل فراخه ففزع العلجوم لما اصابه الى سرطان

[1] *Studii sul testo arabo*. Appendice p. XVIII.

[2] Книга Калила, p. 226-227.



IMPRIMERIE NATIONALE.

فدنا فقال له السرطان ما قصتك وما خبرك واخبرة العلجوم بخبرة وقصته وما جرى عليه من الحية فقال له السرطان افلا ادلك على شى يكفيك ويريحك من امر الحية فقال بلى وكيف اصنع قال السرطان اتبعنى فسار به واشار له الى جحر فيه ابن عرس وهو ياكل الحيات فاجمع سمكا كثير (sic) واجعله (f° 68) منظوما من جحره الى جحر الحية فاذا خرج يلتمس الاكل فانه ياكل من السمك الاول فالاول حتى ينتهى الى جحر الحية فيهلكه ففعل العلجوم كما اشار عليه السرطان فلما خرج ابن عرس وجد السمك فتلقطه الاول فالاول حتى اتى الى اخرها فوجد جحر الحية فدخله واستخرج الحية وقتلها واكلها وامن العلجوم فى عشه ثم ان ابن عرس لما اكل الحية وجميع ما فى ذلك الموضع من السمك فخرج التمس بعد ذلك يتتبع بحثب (lisez : بحسب) العادة ولم يجد شيا ياكله فلم يزل يمشى ويطوف ويفتش حتى وقع على عش العلجوم فوجده راقدا عليه فقبضه واكله هو وفراخه وانما ضربت لك هذا المثل لتعلم ان من لم يتثبت فى الحيل وتدبيرها وينظر فيها اوقعته حيلته فى الشد مما لا يصل اليه بالمحتال عليه.....

Cf. Benfey, p. 279-280; Chauvin, p. 91.

Fol. 70 : *Le Marchand et le Dépositaire* (التاجر والمودع). De Sacy, p. 132; Attaï et Riabnin, p. 95; Benfey, p. 283-284; Chauvin, p. 92.

Fol. 72 : *Le Peintre et la Femme du Marchand* (المصوّر وامراة التاجر). De Sacy, p. 139; Attaï et Riabnin, p. 101; Benfey, p. 299-300; Chauvin, p. 92.

Fol. 74 : *Le Médecin ignorant* (الطبيب الجاهل). De Sacy, p. 146; Attaï et Riabnin, p. 106; Benfey, p. 300; Chauvin, p. 93. Comme dans le texte publié par Guidi (*Studii sul testo arabo*, p. XXII), le pays est nommé : كان فى مدينة من مدائن السند, tandis qu'il ne l'est pas dans De Sacy, dans l'édition de Beyrout, dans celle de Mossoul et dans celle de Boulaq.

Fol. 77 : *L'homme* [*et les deux Femmes*] (الرجل). De Sacy, p. 148; Attaï et Riabnin, p. 107; Benfey, p. 300; Chauvin, p. 93. Ici encore le lieu de la scène est nommé : زعموا ان قرية يقال له (sic) ماروات اغار عليها العدو.

Fol. 78 : *Le Marzoubân et le Fauconnier* (المرزبان والبازدار), De Sacy, p. 155; Attaï et Riabnin, p. 112; Benfey, p. 301-302; Chauvin, p. 93. Ici encore, contrairement aux autres versions, le lieu de la scène est nommé; زعموا انه كان في مدينة من مدائن الهند يقال له (*sic*) ماروات.

Fol. 81 : *Le Corbeau, la Colombe et le Rat* (الغراب والحمامة والجرز). De Sacy, p. 160; Attaï et Riabnin, p. 116; Benfey, p. 305; Chauvin, p. 93. Le nom du pays est différent de celui qui est indiqué dans De Sacy, et dans les éditions de Beyrout, de Mossoul et de Boulaq (سكاوندجين. Cf. sur les noms, Benfey, p. 308) : زعموا انه كان بارض دناوند عند مدينة داهر.

Fol. 91 : *Le Religieux et le Rat* (الناسك والجرذ). De Sacy, p. 147 (où c'est le Rat qui raconte son histoire); Attaï et Riabnin, p. 121; Benfey, p. 316-318; Chauvin, p. 94. Ici encore, la ville est désignée par le même nom que dans deux contes précédents : زعموا انه كان في ارض مروات.

*a.* Fol. 93 : *La Femme au sésame.* De Sacy, p. 168; Attaï et Riabnin, p. 121; Benfey, p. 318-319; Chauvin, p. 91.

*b.* Fol. 95 : *Le Loup* (الذئب). De Sacy, p. 168; Attaï et Riabnin, p. 122; Benfey, p. 319-320; Chauvin, p. 95.

Le texte de l'histoire du *Corbeau, du Rat, de la Tortue et de la Gazelle* الغراب والجرذ والسلحفة والظبى diffère de celui de De Sacy et des autres versions. Commencement : زعموا انه كان في اجمة بعيدة عن طريق الناس غراب وجرذ وسلحفة وكانوا يعيشوان (*sic*) ارغد عيش وهم في العصبة في ذلك المكان ويجتمعوا كل يوم فيه يتحدثون ويتذاكرون امور الدنيا فبينما هم ذات يوم في الحديث والخطابة وهم منشرحون اذ اقبل نحوهم ظبى يسعى مذعورا ففزعوا منه اما السلحفة فوثب (*sic*) في الماء ودخل الجرذ في حجره وطار الغراب فنزل على شجرة فانتهى الظبى الى الماء فشرب منه شربا يسيرا.....

Entre le folio 104 et le folio 105, il y a une lacune d'environ un folio.

Fol. 105 : *Les Oiseaux* (الطيور). De Sacy, p. 184 (il s'agit de

[1] On trouve régulièrement dans le manuscrit les fautes suivantes : الضبى، السلحفات، الجرد.

grues الكراكى; Attaï et Riabnin, p. 134; Benfey, p. 334-420; Chauvin, p. 95.

*a.* Fol. 106 : *Les Lièvres et les Éléphants.* De Sacy, p. 185; Attaï et Riabnin, p. 134; Benfey, p. 348-349, Chauvin, p. 96.

*b.* Fol. 110 : *Le Lièvre, le Moineau et le Chat.* De Sacy, p. 187; Attaï et Riabnin, p. 136; Benfey, p. 350-354; Chauvin, p. 96.

Fol. 114 : *Le Dévot et les filous.* De Sacy, p. 192; Attaï et Riabnin, p. 139; Benfey, p. 355-357; Chauvin p. 96.

Fol. 115 : *Le Marchand et le Voleur.* De Sacy, p. 194; Attaï et Riabnin, p. 147; Benfey, p. 366-368; Chauvin, p. 97.

Fol. 117 : *Le Voleur et le Diable.* De Sacy, p. 195; Attaï et Riabnin, p. 142; Benfey, p. 368-369; Chauvin, p. 97.

Fol. 119 : *Le Charpentier et sa femme.* De Sacy, p. 196; Attaï et Riabnin, p. 143; Benfey, p. 370-373; Chauvin, 97.

Fol. 123 : *Le Dévôt et la Souris.* De Sacy, p. 199; Attaï et Riabnin, p. 144; Benfey, p. 373-378; Chauvin, p. 97-98.

Fol. 129 : *Le Serpent et les Grenouilles.* De Sacy, p. 203; Attaï et Riabnin; p. 147; Benfey, p. 384-385; Chauvin, p. 98.

Entre le folio 130 et le folio 131, il y a une lacune considérable qui renferme la fin du conte du *Serpent et des Grenouilles* et probablement ceux du *Singe et de la Tortue;* du *Lion, du Chacal et de l'Âne* et le commencement de ceux de l'*Ascète et de la Belette* et de l'*Ascète et de ses projets.* Le folio 131 reprend avec la fin de ce dernier[1] ..... وكال من اهل الحسب والشرف فاذا دخلت بها احبلتها ثم تلد لى غلاما سويا جيلا ثويا ويكون مباركا علىّ ويرث اموالى فاختار له احسن الاسماء واذا كبر وترعرع ادبته واحسنته ادبه مثل ما يادب المملوك واشد عليه فى الادب فان رايته لا يقبل امرى ضربته واوجعته بالعصى هكذا ورفع المعلقة فوق راسه فانكسرت واندفق ما فيها من السمن والعسل وسال عن راسه ووجهه ولحيته واثوابه وعلى سريرة الى ان بلغ ارض بيته وصار كلما بناه واملة هبا منثورا فبقى نادما على ما كان من حديث لم تحصل له ثمرة

[1] Cf. Zotenberg, *L'Histoire de Gal'âd et Schimâs*, p. 30-31.

De Sacy, p. 217; Attaï et Riabnin, p. 157; Benfey, p. 499-501; Chauvin, p. 101.

Fol. 131. Suite de l'histoire du *Dévôt et de la belette* qui demeure inachevée avec le folio 132.

Comme il est dit dans le Catalogue, à partir du folio 133 commence un nouveau récit dont l'origine n'est pas indiquée; j'ai pu retrouver le roman d'où il est tiré; c'est un fragment de l'histoire d''Omar ben En-Nomân, dans les *Mille et une Nuits*, épisode du récit fait par le Bédouin Ḥammâd de son aventure avec deux jeunes gens dans le désert. Il correspond aux pages 284-285 du tome I de l'édition du Caire (1302 hég. 4 vol. in-8°), Nuit 144, et commence ainsi : قليلا واقبلت وفى يدها اليسرى; mais il ne contient pas les vers. Le fragment est d'ailleurs inachevé; il se termine avec les paroles de la jeune fille avant le combat de son frère et du Bédouin :

معاذ الله يا اخى ان اريك صريعا وامكن الاعدا منى فعند ذلك مد الغلام يده الى الجارية اختة.....

## BIBLIOGRAPHIE.

*Ibn Gauzi's Manaqib 'Omar ibn 'Abd el-'Aziz*, besprochen und im auszuge mitgetheilt von C. H. Becker. — Berlin, 1900, in-8°, 32 et ١٢٨ pages de texte.

Voici un livre d'édification qui, s'il n'est pas de grand profit pour nos études, ira droit au cœur des Musulmans. Tout au moins peut-on supposer que, sans sa provenance suspecte — imprimé en Europe! — et son appareil critique qui offusque les lecteurs d'Orient, il obtiendrait parmi eux le meilleur accueil.

Le huitième khalife Omeyyade 'Omar II, fils d'Abd el-Azîz qui n'occupa que deux ans et demi le trône de Damas et mourut à l'âge de 39 ans, est pour les Sunnites le type parfait de la sainteté. Les Chiites eux-mêmes, reconnaissants du respect qu'il témoignait à la famille d'Ali, ont de grands

égards pour sa mémoire. Aux yeux de la critique moderne ce khalife fut un esprit étroit et un pauvre chef d'État. Sans idéal politique, enchaîné dans les pratiques d'une dévotion minutieuse, tremblant à la pensée de l'au-delà, il passa son temps à gémir sur des péchés qu'il n'avait pas commis et à annoncer du haut du *minbar* les redoutables vengeances d'un Dieu inexorable. Chaque épisode de sa vie se noie dans un torrent de larmes; sa biographie n'est qu'une élégie lugubre, un recueil d'exhortations ascétiques, entrecoupées de sanglots. Mais, il faut le reconnaître, c'est par ce côté qu'il a séduit le piétisme des Musulmans et sa mémoire leur est d'autant plus chère qu'elle est devenue comme une sorte de thème pour les manuels de la vie dévote. Il a d'ailleurs un autre titre à la vénération des vrais croyants : on a fait de lui — mais sans preuves à l'appui — un des pères de l'école traditionniste. Arrière-petit-fils d'Omar ben Khattab, le second des quatre khalifes directeurs (*rachidîn*), Omar II ne pouvait pas ne pas être, autant par ses souvenirs de famille que par son zèle religieux, un des représentants attitrés de la tradition sacrée. M. Becker, dans son intéressante introduction, montre bien le peu de fondement de cette opinion et prouve que le pieux khalife n'est qu'un *mouhaddis* de troisième ou de quatrième ordre. Néanmoins sa réputation demeure inattaquable sur ce point comme sur tout le reste, et parmi les trois biographies qui lui sont consacrées, il serait difficile de trouver le moindre doute sur l'authenticité de son enseignement.

De ces trois notices, la plus ancienne, citée par Hadji Khalfa, paraît perdue sans retour : du moins n'est-elle signalée dans aucun catalogue. La seconde, dont l'auteur est un certain Mohammed ben 'Abd el-Hakem, existe au moins en fragments dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale. La troisième enfin, celle que M. Becker vient de publier en extraits, a été rédigée par un écrivain bien connu, Ibn el-Djauzî, dont la Chronique fait autorité dans l'historiographie musulmane. Ce fécond auteur s'était proposé, paraît-il, d'écrire la

vie des célébrités de l'Islam, et, pour bien inaugurer son œuvre, il avait réuni dans un seul et même traité ou dans deux traités différents, — la question n'est pas encore bien élucidée — le panégyrique des deux premiers khalifes qui portèrent le nom d'Omar. Quoiqu'il en soit, le texte d'Ibn el-Djauzî éprouva de bonne heure la disgrâce réservée, à cette époque, à toute œuvre de valeur. Ce texte dont on ne connaît aujourd'hui qu'une seule copie conservée dans la Bibliothèque khédiviale du Caire fut remanié, et surtout abrégé par un contemporain de l'auteur original.

Or ce contemporain, et ce n'est pas une des moindres curiosités de la bibliographie arabe, n'est autre que le paladin célèbre, le vaillant adversaire des chevaliers français du XII[e] siècle, Ouçama, fils de Mounḳid, dont M. H. Derenbourg après avoir retrouvé et publié son autobiographie, nous a retracé la vie aventureuse dans une étude pleine d'érudition et du plus vif intérêt. Il résulte du propre récit d'Ouçama que, parvenu au terme de la vie, oublié, tombé en disgrâce, le vieux guerrier s'était retiré dans un coin perdu du Diarbekr et qu'il cherchait l'oubli et la consolation dans le culte des lettres et les bonnes lectures. L'ouvrage d'Ibn el-Djauzî était alors et depuis peu de temps entre les mains des lettrés, Ouçama crut faire œuvre pie en le rendant accessible à un plus grand nombre de lecteurs. Il n'hésita pas à supprimer et les *isnad*, c'est-à-dire la chaîne des témoignages sur lesquels les traditions reposent et d'où elles tirent leur authenticité, et les répétitions inévitables dans la transmission orale des *hadîs* « puisqu'elles n'ajoutent rien à la valeur du témoignage pour ceux qui ont la foi et sont superflues pour les autres ».

Tel est le document que M. Becker a jugé assez important pour être remis partiellement au jour. On ne lui contestera pas du moins le mérite de la rareté, car une seule copie provenant de la collection Landberg et acquise par la Bibliothèque de Berlin nous l'a conservé. C'est dire qu'elle n'est exempte ni d'incorrections, ni de lacunes et qu'il ne dépendait pas de son éditeur, malgré tout le soin qu'il y a apporté, de

la rendre plus complète, ni meilleure. Ibn Djauzî était un érudit de premier ordre, il disposait d'une riche collection d'écrits historiques et parénétiques. M. Becker n'a pas négligé de consulter ceux qui lui étaient accessibles et de les comparer aux témoignages plus récents de Nawawi, de Soyouti et d'autres écrivains des siècles postérieurs. Dans son introduction, il discute avec une critique judicieuse la valeur de ces documents, surtout au point de vue de la tradition, et apprécie impartialement la recension dont nous sommes redevable au bon Ouçama.

Il eût certainement été désirable que M. Becker eût pu faire usage du texte original conservé au Caire, mais lors même qu'il l'aurait eu à sa disposition, la valeur historique de la biographie n'y aurait pas gagné grand chose. Ibn Djauzî et son abréviateur n'ont eu certainement qu'un même dessein : donner le type parfait du khalife au nimbe d'or, du saint plus ou moins transfiguré par la conscience populaire. Quant aux principaux événements de son règne, intrigues de Yezîd ben Mohalleb dans le Khorassân, insurrection des Harourites, premières convulsions du parti qui, quelques années plus tard, devait porter au pouvoir la maison d'Abbas; de tout cela les deux biographes ne diront rien ou presque rien, mais ils raconteront avec attendrissement, et plutôt deux fois qu'une, que le pieux Omeyyade ne dépensait pas plus de 2 drachmes par jour et qu'il ne pouvait laver son linge, « ne possédant qu'une robe au monde et qu'un bonnet ». On ne prétend pas nier que ces menus détails n'aient leur intérêt pour l'étude de la vie arabe à l'aurore de sa civilisation, mais les plus curieux nous étaient déjà connus par les quatre ou cinq pages que Tabari et Ibn el-Athir ont ajoutées au récit historique du règne d'Omar II. En résumé, nous nous croyons en droit de regretter que M. Becker, dont nous reconnaissons d'ailleurs la consciencieuse érudition, n'ait pas demandé aux parties encore inédites de l'histoire musulmane une publication d'une plus haute valeur et d'un intérêt plus général

B. M.

*L'Épopée byzantine à la fin du x^e siècle. 2^e partie.* Basile II, «le tueur de Bulgares». Un volume grand in-8°, vi et 653 pages. Paris, Hachette, 1900.

M. Gustave Schlumberger poursuit avec une persévérance admirable, soutenue par une érudition à toute épreuve l'histoire de ce qu'il appelle à juste titre l'*Épopée byzantine*, ce rayon de lumière qui du règne de Nicéphore à l'avènement de Constantin VIII traverse la nuit des chroniques de Byzance.

Ce second volume est exclusivement consacré au règne de Basile II, le héros de la dynastie macédonienne, le basileus que ses victoires et aussi, hélas, ses cruautés ont fait surnommer le *Bulgaroctone*« le massacreur de Bulgares ». Ce fut en effet une suite de triomphes sans précédents dans les annales du Bas-Empire que ces trente-six années de règne : destruction complète de la monarchie et presque de la nationalité bulgare, annexion à l'empire des principautés arméniennes et géorgiennes, guerre à outrance contre le Khalifat arabe en Syrie et en Égypte, lutte contre les Normands en Italie, rien ne manque à la gloire militaire de Basile II. Et ce fut aussi un fin politique, un bon et parcimonieux administrateur. Ses campagnes sans trève entamèrent à peine les finances de l'État, et il laissa en mourant un trésor immense, des ressources de toute sorte qui ne résistèrent pas, il est vrai, à l'incapacité de Constantin VIII et aux folles intrigues des impératrices Zoé et Théodora.

Il eût été regrettable que cette période historique dont l'éclat contraste avec les humiliations et les bassesses des siècles suivants fût restée dans l'oubli. Les quelques chapitres que Lebeau lui a consacrés ne font connaître qu'imparfaitement ce que fut la vie militaire, administrative et sociale de Byzance à la fin du x^e et pendant le premier quart du xi^e siècle. Mais la tàche était lourde et l'insuffisance des sources contemporaines a condamné M. Schlumberger à un énorme labeur pendant dix années. Pour obvier au silence des chro-

niques locales, il a compulsé les annales arabes et arméniennes; manuels hagiographiques, inscriptions, médailles et sceaux, rien n'a échappé à ses investigations et pour leur donner plus de précision et les compléter, il a de nouveau visité la Grèce et la Turquie d'Europe.

Autant que les deux premiers volumes, celui-ci est enrichi d'illustrations qui dénotent le même souci d'exactitude, les mêmes préoccupations artistiques. Le récit historique s'éclaire des données de l'art et de l'archéologie. On sait combien elles sont rares pour cette époque et ce n'est pas un des moindres mérites de l'auteur d'avoir su réunir et reproduire fidèlement une collection relativement aussi riche en monuments précieux; ivoires, coffrets, mosaïques et miniatures font revivre un siècle ignoré et comblent une lacune importante dans l'histoire de l'art byzantin.

Encouragé par le succès qui a accueilli les deux premiers volumes de son *Épopée*, M. Schlumberger prépare le troisième avec la même ardeur. Qu'il nous permette d'espérer qu'il ne considérera pas sa tâche comme achevée. Il est l'historien indiqué de la dynastie des Comnènes; ni le temps, ni la faveur du public ne lui manqueront pour terminer l'œuvre grandiose à laquelle son nom restera attaché.

B. M.

---

*Kurukh Grammar*, by the Rev. Ferd. Hahn, German evangel. Luth. mission. Chōtā Nāgpur. — Calcutta, 1900; xi–109 pages in-8°.

La langue *kurukh*, parlée par plus d'un demi-million d'âmes, « mérite, sans aucun doute, d'être fixée grammaticalement », dit l'auteur dans sa préface. Une « Introduction » à la Grammaire de cet idiome par le Rév. O. Flex, de la mission luthérienne, publiée en 1874 sous les auspices du Gouvernement du Bengale, étant épuisée, le Rév. Hahn, de la même mission, a été invité à « reviser dans l'intérêt du public la grammaire de M. Flex ». De là l'ouvrage que nous annonçons.

La population qui parle cette langue se trouve dans plusieurs districts du Chōtā Nāgpur. *Kurukh* est le nom qu'elle se donne, nom qui se rattache soit au mot kolarien *horo* (homme), soit au dravidien-scythe *kuruk* (crieur, parleur). Mais elle est généralement désignée par le terme *Urao* ou *Orao* dans lequel M. Hahn voit une contraction de *Orgara*, nom du totem d'une de ses tribus.

Les Urao habitaient primitivement le Carnatique; aussi est-ce avec le canara que leur langue a le plus d'affinité. De là ils se dirigèrent vers la Nerbadā et s'établirent dans le Bihar sur les bords du Son. Chassés de là par une des premières invasions musulmanes, ils se divisèrent en deux bandes, les Māler et les Kurukhs; la ressemblance qui existe entre le langage des uns et des autres atteste leur commune origine.

Le *kurukh* a des rapports d'une autre nature avec le Mundārī, dialecte kolarien des habitants de leur nouvelle patrie, qui, bien que refoulés par eux, se mêlèrent à eux sur plusieurs points, de sorte que la langue mundārī a déteint sur le kurukh. De plus, l'étude de la syntaxe a fait reconnaître une influence marquée de l'hindī et du bengali. Du reste, le kurukh fait partie des langues dravidiennes; M. Hahn l'affirme à l'encontre de Caldwell qui regarde le fait seulement comme probable, mais qui paraît n'avoir pas eu des documents suffisants pour émettre un avis éclairé.

Le kurukh, ne s'écrivant pas, n'a pas d'alphabet spécial. L'auteur emploie donc dans sa grammaire l'alphabet romain; mais il a cependant adopté le devanâgarî dont se servent les individus de cette race qui ont quelques éléments d'éducation.

La grammaire est divisée en deux parties : 1° les Formes (chap. I-XI); 2° la Syntaxe (chap. XII-XVII). Une troisième partie est formée de douze appendices généralement très courts, savoir : I. Liste des noms totémistes; II. Mots kurukh dont les racines se trouvent dans la grammaire comparée de Caldwell; III. Rapprochements du kurukh et du malto (langue des Māler); IV. Mots communs au kurukh et au mundārī; V. Élément dravidien du mundārī; VI. Divisions de la journée;

VII. Divisions de l'année; VIII. Mesures de longueur; IX. Démons (18 noms); X. Villages (26 noms); XI. Villages mundārī (11 noms); XII. Livres kurukh, composés par l'auteur (traduction des Évangiles, extraits de la Bible, catéchismes ou instructions religieuses, le tout imprimé en devanāgari).

Il n'y a pas de littérature kurukh indigène; mais le désir du Gouvernement du Bengale est que cette grammaire soit suivie d'un « Vocabulaire complet » et d'une « Collection du Folklore ». M. Hahn, qui est chargé de ce travail complémentaire, s'en est tenu strictement à la grammaire dans celui qu'il vient de publier, tout en y faisant entrer « environ 300 mots kurukh afin que l'étudiant ait un bon stock pour commencer », avec un nombre respectable de « sentences et d'idiotismes ».

Je ne puis entrer dans des détails sur la grammaire; je me bornerai à donner les noms des dix premiers nombres cardinaux et ordinaux, les pronoms personnels avec le présent du verbe substantif et une phrase *kurukh*.

NOMS DE NOMBRE.

| | | | |
|---|---|---|---|
| *oṇḍ* = un | | *mundtā* = premier | |
| *eṇḍ* = deux | | *eṇḍtā* = deuxième | |
| *mūnd* = trois | | *mūndtā* = troisième | |
| *nākh* = quatre | | *nākhtā* = quatrième | |
| *pañcē* = cinq | | *pantā* = cinquième | |
| *soyē* = six | | *so'etā'* = sixième | |
| *sāyē* = sept | | *sā'etā'* = septième | |
| *ākh* = huit | | *ākhtā* = huitième | |
| *nāyē* = neuf | | *nā'etā* = neuvième | |
| *doyē* = dix | | *do'etā* = dixième | |

VERBE SUBSTANTIF

PRÉSENT.

| | |
|---|---|
| *ēn taldan* | je suis |
| *nīn taldai* | tu es |
| *ās taldas* | il est |
| *ēm taldam* | nous sommes |

| | |
|---|---|
| *nām taldat* | nous sommes vous et nous |
| *nīm taldar* | vous êtes |
| *ār talnar* | ils sont |

Mais ceci n'est que le masculin; il y a aussi la conj[illegible] féminine et la conjugaison neutre; il y a de plus un[illegible] forme, la forme définie, celle-ci étant indéfinie. En[illegible] a le négatif « ne pas être » (*maldan*).

PHRASE KURUKH.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *ās* | *tambas* | *gahi* | *conhā* | *khaddas* | *taldas* |
| Ille | patr- | is (gén.) | dilectus | filius | est |

Nous terminons ce compte rendu par des félicitations et des remerciements aux autorités et aux savants de l'Inde bri-tannique, pour la persévérance et le zèle qu'ils déplo[illegible] de sauver de la destruction totale ou de l'oubli [illegible] exposés à périr, à cause du petit nombre [illegible] des populations qui les parlent.

---

Christian Garnier : *T. R. G. Méthod[illegible] nérale des noms géographiques*. Paris. Leroux, [illegible]

La transcription des signes et des sons des diverses la[illegible] du monde sous un alphabet unique a préoccupé depuis long-temps les linguistes (Jones, Volney, Lepsius, etc.), bientôt rebutés par l'échec de leurs efforts. Après avoir manifesté le dessein de tout transcrire, on en vint ainsi à mépriser toute méthode, et à s'accoutumer à une cacophonie qui introduisait dans l'onomastique géographique des confusions insurmon-tables pour les lecteurs des cartes et des ouvrages spéciaux. Soucieuse de remédier à cette situation, la Société de géo-graphie de Paris fit rédiger en 1886, par une commission, un ensemble de principes généraux, dont l'application par-tielle a déjà rendu quelques services. Mais pour être vraiment utile, un système de transcription des noms géographiques

devait prendre un caractère international et être adopté par les géographes de tous les pays. La question fut donc mise à l'étude au Congrès de géographie de Londres et au Congrès des Orientalistes de Genève en 1895[1]. Elle a été présentée de nouveau au Congrès de géographie de Berlin et au Congrès des Orientalistes de Rome en 1899, non plus comme un vague projet, mais sous la forme d'une méthode complètement étudiée, dans l'ensemble et dans les détails.

Reprenant en effet, sans y songer, le dessein de Lepsius, M. Christian Garnier a conçu un système de transcription qui serait à la fois général, orthographique et phonétique. La méthode de travail de M. Garnier est excellente : il a appris l'alphabet et les éléments de la phonétique de la plupart des langues vivantes connues, et rapprochant les sons et les signes, il a tiré de son étude un alphabet, composé des caractères de l'alphabet latin avec adjonction de signes orthographiques et à l'exclusion presque complète de caractères étrangers. M. Garnier est arrivé ainsi à un ensemble très clair et à un alphabet très maniable qu'il serait souhaitable de voir adopté par tous les géographes; quoi qu'il en soit, son travail aura une heureuse influence sur l'orthographe géographique.

Il semble pourtant assez difficile de réaliser une méthode qui soit à la fois orthographique et phonétique. On comprend qu'il soit possible d'arriver à une transcription plus ou moins compliquée, mais précise et complète, des caractères des langues qui possèdent un alphabet, et dont les formes connues ne peuvent donner lieu ni à une hésitation, ni à une discussion. Il est moins facile d'imaginer une méthode générale de transcription des sons, dont les variations légères sont si difficiles à apprécier dans la bouche même des indigènes. La difficulté s'accroît encore quand il s'agit de réaliser un système qui soit à la fois orthographique et phonétique : un même caractère subit des variations de son considérables

[1] Voir à ce sujet Henri CORDIER : *Les Études chinoises* (1895-1898), 1899, p. 33.

dans une même langue ou dans un même groupe de langues; le *aïn* arabe-turc-persan, par exemple, peut représenter le « cri du chameau », ou une gutturale plus faible, ou une expiration, ou rien du tout; en voulant rendre compte de ces variations on s'exposerait, semble-t-il, soit à une déconcertante abondance de caractères, soit à la confusion. D'ailleurs, M. Garnier ayant pris pour principe de son excellent travail la transcription orthographique, a évité les hésitations qu'aurait pu jeter dans sa méthode une influence trop grande de la représentation des sons.

L'auteur n'a pas eu la joie de voir imprimée une œuvre qui faisait si grand honneur à son activité intellectuelle. Luttant avec une admirable énergie contre un mal inguérissable, il a péniblement achevé son travail, soutenu par l'espoir d'être utile.

M. Gaudefroy-Demombynes.

---

*A History of Ottoman poetry*, by E. J. W. Gibb. Volume I, London, 1900. Luzac and C°, in-8°, xv–454 pages.

Au moment de mettre sous presse, nous recevons le premier volume d'une étude de grande étendue que M. Gibb se propose de consacrer à la poésie des Ottomans. — Feu M. de Hammer, il est vrai, avait déjà publié la liste de ces poètes et quelques extraits de leurs élucubrations dans sa *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* dont la fin parut en 1838. Mais on sait comment travaillait cet infatigable compilateur. Son ouvrage calqué sur les *Tezkérès* orientaux dont Doolet-Châh a donné le modèle n'est guère qu'un index biographique entremêlé de citations prises au hasard et comme toujours traduites à la grâce d'Allah. En revanche, rien ou presque rien de ce qui pourrait nous éclairer sur l'origine, les développements de cette littérature, les influences qu'elle a subies, etc., ne se trouve dans les quatre gros volumes de l'orientaliste autrichien.

M. Gibb qui a voué sa vie au culte de la muse ottomane s'est proposé de compléter l'œuvre de son prédécesseur, en étudiant les phases diverses de cette poésie dans ses principaux représentants, et il en compte environ une dizaine. C'est une entreprise difficile, ingrate, mais pourtant méritoire dont il ne nous donne encore que l'esquisse : il serait donc injuste de porter sur elle un jugement définitif. Nous ne pouvons toutefois nous dissimuler que le système général et le plan adopté par l'auteur soulèveront de graves objections. La division de la poésie ottomane en six périodes représentées par de prétendus chefs d'école qui ne se distinguent les uns des autres que dans leur servilité à l'égard de la poésie persane, mais surtout l'avènement tout récent d'une évolution qui modifierait de fond en comble le génie poétique de la Turquie moderne et le tirerait de la torpeur des vieilles traditions où il languit depuis plus d'un siècle, pour le ranimer au souffle du génie européen, voilà une thèse que M. Gibb fera difficilement accepter des orientalistes — et ils ne sont pas nombreux — qui n'ont pas reculé devant l'étude de cette poésie délaissée, et délaissée à juste titre parce qu'elle n'a jamais été qu'un pâle reflet, qu'un pastiche incolore de la poésie persane. — Mais quoiqu'il arrive, remercions dès à présent M. Gibb de tenter une réhabilitation qui, dût-elle échouer, laissera intacte sa réputation de connaisseur bien documenté et fera honneur au dévouement désintéressé qu'il déploie en faveur d'une cause considérée comme perdue.

B. M.

---



---

*Le gérant :*

RUBENS DUVAL.

# JOURNAL ASIATIQUE.

## NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1900.


# UNE INSCRIPTION

## DU

# ROYAUME DE NAN-TCHAO,

PAR

ÉDOUARD CHAVANNES.

## INTRODUCTION.

L'inscription dont on va lire plus loin la traduction a été gravée en l'an 766 de notre ère, sous le règne de *Ko-lo-fong* 閣羅鳳, roi du *Nan-tchao* 南詔, et érigée dans la ville de *T'ai-ho tch'eng* 太和城, capitale de ce roi, à 15 *li* au sud de la ville préfectorale de *Ta-li* 大理, dans la province de *Yun-nan*. Ce monument subsiste encore de nos jours dans l'endroit même où il fut placé; mais il est fort endommagé, et, sur 3,800 mots que comptait l'inscription, on n'en peut guère déchiffrer maintenant que 800; l'estampage que je dois à l'obligeance de quelques missionnaires français en Chine, est même loin de présenter un aussi grand nombre de caractères lisibles[1]. On s'explique aisé-

[1] J'exprime ici tous mes remerciements au P. Le Guilcher, à

ment l'état de dégradation de cette stèle en apprenant que, lorsque l'épigraphiste *Wang Tch'ang* 王昶 (1724-1806) la découvrit, elle gisait à terre et était connue dans la région sous le nom significatif de « pierre à aiguiser les couteaux [1] ». En réalité, la teneur de cette inscription resterait pour nous lettre close si le texte complet ne nous en avait pas été conservé dans le *Yun-nan t'ong tche* 雲南通志 dont la première édition date de 1691. Ce texte a été réédité par *Wang Tch'ang* dans le chapitre CLX du *Kin che tsoei pien* 金石萃編, publié en 1805, et par *Che Fan* 師範 dans la 7e partie du VIIIe livre du *Tien hi* 滇繫 publié en 1807. Ce sont les pages du *Tien hi* contenant cette inscription que nous reproduisons ci-après.

Sur le verso de la stèle étaient gravés les noms des principaux officiers du royaume de *Nan-tchao;* cette nomenclature n'a guère d'autre intérêt que de nous faire connaître quelques titres et quelques fonctions publiques; on la trouvera, ou du moins on trouvera les fragments qui en ont subsisté sur la stèle, dans le CLXe chapitre du *Kin che tsoei pien.*

Mgr Excoffier et aux RR. PP. Havret et Chambeau qui ont bien voulu s'occuper de me procurer cet estampage. Cette pièce se compose de quatre feuilles de papier collées de manière à former un rectangle; mais la feuille supérieure de gauche devrait en réalité se trouver à droite des feuilles de droite; des quelques cas où le texte du *Kin che tsoei pien* présentait de légères différences avec celui du *Tien hi*, un seul a pu être contrôlé au moyen de cet estampage; dans les autres cas, le texte s'est trouvé illisible.

[1] 俗呼為磨刀石 (*Tien hi*, VIII, 7, p. 14 v°).

Sans refaire l'histoire du *Nan-tchao*[1], il importe de rappeler quels sont les événements auxquels il est fait allusion dans l'inscription.

*P'i-lo-ko* 皮羅閣, père et prédécesseur de *Ko-lo-fong*, est le véritable fondateur du royaume de *Nan-tchao*. Lorsqu'il monta sur le trône en l'an 728[2], il ne possédait qu'un petit territoire qui est le district actuel de *Mong-hoa* 蒙化, au sud de *Ta-li fou*. Comme son nom de famille était *Mong*, on appelait ce pays le *Mong-cho tchao* 蒙舍詔, c'est-à-dire le *Tchao* demeure de (la famille) *Mong;* on lui donnait aussi le nom de *Nan-tchao* ou *tchao* méridional. Le mot *tchao* est un mot de la langue *thaïe* qui signifie « roi »; on le retrouve encore aujourd'hui dans le titre du roi de Siam et dans celui de tous les chefs laotiens de l'Indo-Chine centrale. Il est probable que, comme on l'admet généralement aujourd'hui[3], la famille princière du *Nan-tchao*, sinon toute la population de ce pays, appartenait à un rameau de la race thaïe.

Au nord du *Nan-tchao* ou *tchao* méridional s'éche-

[1] Le chapitre de l'histoire des *T'ang* relatif au *Nan-tchao* a été traduit par M. E. H. Parker (*The early Laos and China*, dans *China Review*, vol. XIX, p. 67-106). L'histoire du *Nan-tchao* a été racontée par le même sinologue (*The old thai, or Shan Empire of Western Yunnan*, dans *China Review*, vol. XX, p. 337-346) et par M. E. Rocher (*Histoire des princes du Yun-nan*, dans *T'oung pao*, vol. X, p. 1-32, 115-154, 337-368, 437-458).

[2] Seizième année *k'ai-yuen*.

[3] C'est l'opinion soutenue par M. E. H. Parker dans les articles précités de la *China Review*, et par M. Pierre Lefèvre-Portalis (*L'invasion thaïe en Indo-Chine* dans *T'ong pao*, vol. VIII, p. 57).

lonnaient cinq autres principautés qui formaient avec lui les six *tchao*. On rencontrait d'abord les trois *Lang* 三浪, ainsi nommés parce que les habitants étaient appelés des *Lang* 浪人[1]; les trois *Lang* étaient : 1° le *Che-lang tchao* 施浪詔, qui occupait le territoire actuel de *Mong-ts'e-ho* 蒙次和, dans la sous-préfecture de *Lang-k'iong*[2]; 2° le *Teng-chan tchao* 邆賧詔[3], qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de *Teng-tch'oan* 鄧川; 3° enfin le *Lang-k'iong tchao* 浪穹詔, qui correspond à la sous-préfecture moderne de *Lang-k'iong*.

Plus au nord était le *tchao* de *Yue-si* 越析詔 dont la capitale était sur l'emplacement de la ville actuelle de *Li-kiang fou* 麗江. On l'appelait aussi le *Yue-si Mo-so tchao* 越析麼些詔 et cette dénomination indique que, dès cette époque, cette région était habitée par des tribus *mo-so* d'origine tibétaine[4].

Le plus septentrional des six *tchao* était celui de

[1] *Tien hi*, VII, 1, p. 57 r°.

[2] Cette identification et celles qui vont suivre sont tirées du *Tien hi*, VII, 2, p. 5 r°. Cf. Devéria, *La frontière sino-annamite*, p. 120, n. 1.

[3] Le mot 賧 *chan* se retrouve dans un grand nombre de noms de lieux; il est souvent écrit 賧 *tan* ou 驗 (prononcé *kien*, ap. *Tien hi*, I, 2, p. 19 v°); c'était un mot indigène qui signifiait « arrondissement » 州 (*Tien hi*, I, 1, p. 22, r°); il correspond au mot siamois ou laotien qu'on écrit *Xieng* ou *Keng* (Parker, *China Review*, vol. XIX, p. 75, n. 65; Devéria, *La frontière sino-annamite*, p. 101, n. 1).

[4] Le dictionnaire de *K'ang-hi* indique que le mot 些 se prononce ici *so* 娑. Les *Mo-so* ont été étudiés par le P. Desgodins (« Notes ethnographiques sur le Thibet », dans *Annales de l'Extrême-Orient*, juillet 1879), par Terrien de La Couperie (*Beginnings of writing*

*Mong-hi* 蒙嶲詔, dont le nom rappelle celui de l'ancienne commanderie de *Yue-hi*[1] 越嶲郡 qui occupait le même territoire. Cette principauté s'étendait sur toute la vallée de *Kien-tch'ang* 建昌 et avait pour capitale la ville actuelle de *Ning-yuen fou* 寧遠, qui est située dans le sud-ouest de la province de *Se-tch'oan*, non loin de la petite rivière *Nganning* 安寧, affluent de gauche du *Ya-long kiang*[2].

Tant que les six *tchao* restaient divisés, aucun d'eux n'était redoutable; il était de l'intérêt du gouvernement chinois de maintenir cet état de désunion qui les affaiblissait. Mais *P'i-lo-ko*, roi du *Nan-tchao*, était ambitieux et le représentant de la Chine dans les régions du sud-ouest était vénal; il le gagna par des présents; puis, sûr de n'être pas inquiété de ce côté, il attaqua et vainquit les cinq autres

*around Tibet*, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1885, n. s., vol. XVII, p. 454-470, avec des fac-similés de deux manuscrits mosso), par Devéria (*La frontière sino-annamite*, p. 164-166, avec un fac-similé de manuscrit mosso), par M. C. E. Bonin («Note sur un manuscrit mosso», dans *Actes du XI<sup></sup>e Congrès international des Orientalistes*, 2e section, p. 1-10). — Les *Mo-so* sont de race tibétaine; les six *tchao* n'étaient donc pas tous de race thaïe.

[1] Devéria, *La frontière sino-annamite*, p. 120, n. 1 : «En dépit des auteurs chinois qui veulent que le second de ces caractères se prononce *souei*, les habitants le prononcent *hi*. On doit donc dire Yuê-hi.»

[2] Cette contrée est décrite par Marco Polo sous le nom de *Gaindu*, qui n'est autre que *K'iong-tou* 邛都, ancienne ville qui se trouvait au sud-est de la ville actuelle de *Ning-yuen-fou*. D'après Colborne Baber, qui a décrit la vallée de *Kien-tch'ang*, le pays de Gaindu devait être habité, au temps de Marco Polo, par des Menia, tribu de langue tibétaine (*Travels and researches in Western China*, p. 82).

*tchao.* Devenu seul roi d'un grand royaume, il transféra sa capitale à *T'ai-ho tch'eng*, près de la ville actuelle de *Ta-li fou;* la cour de Chine le combla d'honneurs et lui décerna le titre de roi du *Yun-nan;* quand *P'i-lo-ko* mourut en 748, elle conféra l'hérédité de toutes ses dignités à *Ko-lo-fong.*

Mais cette bonne harmonie ne devait pas être durable. D'une part, le désir de la Chine de s'ouvrir un chemin conduisant au Tonkin à travers le territoire des tribus *Ts'oan* 爨, les ancêtres des Lolos actuels, au sud de *Yun-nan fou,* d'autre part les obscures intrigues des chefs indigènes les uns contre les autres, bouleversèrent ces tribus. *Ko-lo-fong* intervint pour rétablir l'ordre; ses intentions furent mal interprétées par le gouvernement du Céleste Empire et c'est à grand'peine s'il put se justifier.

Ces incidents avaient créé des sentiments de suspicion mutuelle entre le *Nan-tchao* et la Chine. L'officier chinois *Tchang K'ien-t'o* 張虔陀 ne fit rien pour les dissiper. *Ko-lo-fong* exposa ses griefs contre lui à l'empereur qui, mal disposé pour le roi, répondit en envoyant trois armées qui devaient envahir le *Nan-tchao* simultanément par le *Se-tch'oan* et le Tonkin. *Ko-lo-fong* fit encore des ouvertures pacifiques qui furent repoussées; n'ayant plus alors d'autre moyen de salut, il se mit en personne à la tête de ses troupes, et, dans l'été de l'année 751, il attaqua avec l'énergie du désespoir le général *Sien-yu Tchong-t'ong* 鮮于仲通 qui approchait déjà de sa capitale. La rencontre eut lieu à 25 *li* à l'ouest de la préfec-

ture secondaire de *Tchao* 趙[1], sur les bords du lac *Eul hai* 洱海; les Chinois furent écrasés et perdirent plus de 60,000 hommes.

Effrayé de son propre succès et craignant des représailles terribles, *Ko-lo-fong* chercha un allié et le trouva dans le roi du Tibet. Le Tibet, alors à l'apogée de sa puissance, pouvait tenir tête à la Chine; il s'empressa d'accueillir le renfort qui s'offrait à lui; il contracta avec le *Nan-tchao* une étroite alliance et décerna à *Ko-lo-fong* le titre de *btsanpo cadet*, *btsanpo* étant le titre royal au Tibet.

Fort de cet appui, *Ko-lo-fong* put repousser les attaques chinoises. En 754, il remporta une éclatante victoire sur le général *Li Mi* 李宓, qui avait eu l'imprudence de s'avancer jusqu'à *Teng-tch'oan* 鄧川, au nord de *Ta-li fou;* plus de 200,000 soldats chinois trouvèrent la mort dans cette campagne.

Presque aussitôt après, *Ngan Lou-chan* 安祿山, général d'origine barbare au service des *T'ang*, se révoltait contre eux et mettait l'empire à deux doigts de sa perte. Il s'empara de la capitale, *Tch'ang-ngan*, et l'empereur *Hiuen-tsong* dut s'enfuir dans le *Se-tch'oan*. Son fils, qui fut l'empereur *Sou-tsong*, entreprit de sauver la dynastie; à la tête des troupes qui lui étaient restées fidèles, il parvint à reprendre sa capitale en novembre 757. Il eut encore à lutter contre les rebelles qui se défendaient de place en place jusqu'à l'année 763. Mais alors les Tibétains profitèrent de l'épuisement de la Chine pour l'en-

[1] *Tien hi*, I, 1, p. 22 v°.

vahir; ils pénétrèrent à leur tour dans *Tch'ang-ngan* qu'ils pillèrent. Ils prétendirent même mettre sur le trône un nouvel empereur; cependant au bout de quinze jours, craignant quelque surprise, ils évacuèrent subitement la place. Ils continuèrent à occuper une grande partie du *Kan-sou* pendant les années 764 et 765.

Le prince du *Nan-tchao* fut au bénéfice de la faiblesse des Chinois et de la vaillance des Tibétains. Il affermit son royaume dans le *Yun-nan* et dans le sud du *Se-tch'oan*. En l'an 763, étant assuré que l'empire ne pouvait faire aucun retour offensif, il dirigea une expédition contre le pays de *Siun-tch'oan* 尋傳, qui doit être une partie de la Birmanie; il paraît avoir étendu sa domination jusqu'aux rivages du golfe du Bengale. Du côté de l'est, il s'établit dans la ville de *Ngan-ning* 安寧 qui commandait les tribus *Ts'oan* et était comme la porte de la route menant au Tonkin. Enfin, en l'an 765, il chargeait son fils aîné, *Fong-kia-i* 鳳迦異 d'élever les remparts de la cité de *Tche-tong* 柘東, qui n'est autre que l'actuel *Yun-nan fou* et qui devait devenir plus tard, sous le nom de *Chan-chan* 鄯闡, la seconde capitale du *Nan-tchao*.

La partie historique de l'inscription se termine ici. Elle prend donc fin au moment où le *Nan-tchao* est inféodé à la cour tibétaine et où il a rompu tout lien de vassalité avec la Chine. Cependant on ne peut s'empêcher, en lisant ce texte, de remarquer les ménagements extrêmes avec lesquels on y parle du gouvernement chinois; nulle part l'empereur n'est ac-

cusé d'avoir eu de mauvaises intentions à l'égard du *Nan-tchao;* on se borne à regretter qu'il ait été trompé par son entourage et toute la faute est rejetée sur des officiers ambitieux ou stupides. *Ko-lo-fong* ne perd pas une occasion de protester de la loyauté de sa conduite; il montre que, s'il s'est révolté, c'est qu'il a été forcé de le faire et il semble désireux de se réconcilier avec son ancien suzerain. C'est bien ainsi que l'histoire des *T'ang* a compris le sens de cette inscription puisqu'elle la résume en disant : « Il dressa une stèle à la porte de sa capitale pour exposer que, s'il s'était révolté, c'est qu'il n'avait pu faire autrement. Il y disait : Mes ancêtres ont, de génération en génération, reçu à plusieurs reprises du Royaume du Milieu l'investiture et des présents; mes descendants seront disposés à se soumettre à lui et s'il vient un envoyé des *T'ang*, ils pourront lui montrer cette stèle pour justifier ma faute[1]. »

Il est certain que le *Nan-tchao* avait des affinités profondes avec la Chine à laquelle il devait toute sa culture intellectuelle. Quoiqu'il eût rompu avec elle pour s'allier au Tibet, c'est, non en tibétain, mais en chinois, que cette inscription est rédigée. La langue

[1] *T'ang chou*, chap. CCXXII, *a*, p. 2 v°. L'*Histoire des T'ang* mentionne l'érection de cette stèle aussitôt après la défaite de *Sien-yu Tchong-t'ong* en 751; c'est ce qui fait dire à *Wang Tch'ang* (*Kin che tsoei pien*, chap. CLX, p. 16 r°) qu'il y avait deux stèles : l'une, datée de 752, et qui aurait disparu serait celle à laquelle fait allusion le *T'ang chou;* l'autre, datée de 766, serait celle qui nous a été conservée. Mais les deux stèles semblent bien en réalité n'en être qu'une seule; un voyageur de l'époque des *Yuen*, *Kouo Song-nien*

indigène, qui était vraisemblement un idiome thaï, ne s'écrivait pas; le chinois était donc la seule langue écrite, comme il l'a longtemps été en Corée, au Japon, en Annam. Aussi les réfugiés chinois jouaient-ils un grand rôle à la cour du *Nan-tchao* à cause de leur connaissance de l'écriture; c'est l'un d'eux, *Tcheng Hoei* 鄭回, qui composa le texte de l'inscription; ce sont des membres de l'ancienne famille chinoise des *Toan* 段 qui présidèrent à l'érection de cette stèle en leur qualité de conseillers d'État. En s'entourant ainsi de Chinois et en leur donnant de hautes fonctions, le roi de *Nan-tchao* suivait une ligne de conduite qui ne laissait pas que d'avoir ses dangers; en effet, un descendant de *Tcheng Hoei* détruisit la famille indigène des princes de *Nan-tchao* au commencement du x<sup>e</sup> siècle et un membre de la famille *Toan* fonda en 938 le royaume de *Ta-li* sur les débris de celui de *Nan-tchao*.

En dehors de l'inscription que nous avons traduite, on ne possède du *Nan-tchao* que deux inscriptions insignifiantes dont l'unique intérêt est de prouver que la religion bouddhique était en grande faveur dans ce pays. La stèle de 766 a donc une réelle importance historique puisqu'elle est le seul monument considérable que le *Nan-tchao* nous ait laissé de sa politique et de sa civilisation.

郭松年, qui a parcouru et décrit le territoire de la préfecture de *Ta-li*, ne signale qu'une stèle qu'il date de 766 et dont il parle en termes analogues à ceux du *T'ang chou*. (Cf. *Tien ki*, VIII, I, p. 40 r°.)

I

南詔鄭回德化碑
恭聞淸濁初分運陰陽而生萬物川嶽既列樹元首而定
八方道治則中外寧政乖必風雅變我贊普鍾蒙國大詔
性業合道智覩未萌隨世運機觀宜撫衆退不負德進不
黷容者也王姓蒙字閣羅鳳大唐特進雲南王越國公開
府儀同三司之長子也應靈杰秀含章挺生日角標奇龍
文表貴始乎王在儲府道隆三善位即重離不讀非聖之
書嘗學字人之術撫軍屢聞成績監國每著家聲唐朝授
右領軍衛大將軍兼陽瓜州刺史洎先詔與御史嚴正誨
謀靜邊寇先王統軍打石橋城差詔與嚴正誨攻石和子
父子分師兩殄兇醜加左領軍衛大將軍無何又與中使
王承訓同破劍川忠績載揚賞延于嗣遷左金吾衛大將
軍而官以材遷功由幹立朝廷照鑒委在兵權尋拜特進
都知兵馬大將二河既宅五詔已平南國止戈北朝分政
而越析詔餘孽于贈持鐸鞘居瀘江結彼兇渠擾我邊鄙

八之七 蠻文 六

II

飛書遣將皆輒抯遼詔弱冠之年已負英斷恨茲殘醜敢
逆大隊固請自征志在埽平梟于贈之頭傾伏藏之穴錦
稍盡獲寶物並歸解君父之憂靜邊隅之禍制使奏聞酬
上柱國天寶七載先王即世皇上念功旌孝悼往撫存遣
中使黎敬義持節冊襲雲南王長男鳳迦異時年十歲以
天寶入朝授鴻臚少卿因冊襲次又加授上卿兼陽瓜州
刺史都知兵馬大將既御厚眷思竭忠誠子弟朝不絕書
進獻府無餘月將謂君臣一德內外無欺豈期奸佞亂常
撫虐生變初節度章仇兼瓊不量成敗妄奏是非遣越巂
都督竹靈倩置府東爨通路安南賦重役繁政苛人弊被
南寧州都督爨歸王昆州刺史爨日進梨州刺史爨祺求
州爨守懿螺山大鬼主爨彥昌南寧州大鬼主爨崇道等
陷煞竹倩兼破安寧天恩降中使孫希莊御史韓洽都督
李宓等委先詔招討諸爨畏威懷德再置安寧其李宓忘
國家大計躡章仇詭蹤務求進官榮宓阻扇東爨遂激崇
道令煞歸王議者紛紜人各有志王務遏亂萌思紹先續
乃命大軍將段忠國等與中使黎敬義都督李宓又赴安
寧再和諸爨而李宓矯偽居心尚行反間更令崇道謀煞

八之七 蠻文

III

日進東爨諸酋並皆驚惡日歸王崇道叔也日進弟也信
彼讒構煞戮至親骨肉既自相屠天地之所不祐乃各輿
師召我同討李宓外形中正佯假我郡兵內蘊奸欺妄陳
我違背賴節度郭虛已仁鑒方表我無辜李宓尋被貶流
崇道因而亡潰又越嶲都督張虔陀嘗任雲南別駕以其
舊識風宜表奏請為都督而反誑惑中禁職起亂階吐蕃
是漢積讎遂與陰謀擬共滅我一也誠節王之庶弟以其
不忠不孝貶在長沙而彼奏歸擬令間我二也崇道蔑盟
構逆罪合誅夷而御收錄與宿欲令讎我三也應與我惡
者並授官榮與我好者咸遭抑屈務在下我四也築城收
藏器甲練兵密欲襲我五也重科白直倍稅軍糧徵求無
度務欲敝我六也於時馳表上陳屢申冤枉皇上照察降
中使賈奇俊詳覆屬豐臣無政事以賄成一信虔陀共掩
天聽惡奏我將叛王乃仰天嘆曰嗟我無事上蒼可鑒九
重天子難承咫尺之顏萬里忠臣豈受奸邪之害即差軍
將楊羅顛等連表控告豈謂天高聽遠蠅點成瑕雖布腹
心不蒙矜察管內酋渠等皆曰主辱臣死我實當之自可
齊心戮力致命全人安得知難不防坐招傾敗於是差大

八之七 藝文

八

IV

軍將王毗雙羅時等揚兵送檄問罪府城自秋畢冬故延
時序尚佇王命冀雪事由豈意節度使鮮于仲通已統大
軍取南谿路下大將軍李暉從會同進安南都督王知進
自步頭路入既數道合勢不可守株乃宣號令誡師徒四
面攻圍三軍齊奮先靈冥祐神炬助威天人協心軍聲全
拔虔陀飲酖寮庶出走王以為惡止虔陀罪豈加衆舉城
移置猶為後圖即便就安寧再申衷懇城使王克昭執惑
昧權繼遣拒請遺大軍將李克鐸等帥師伐之我直彼曲
城破將亡而仲通大軍已至曲靖又差首領楊子芬與雲
南錄事參軍姜如之齎狀披雪往因張卿讒搆遂令蕃漢
生猜贊普今見觀釁浪穹或以衆相威或以利相導儻若
蚌鷸交守恐為漁父所擒伏乞居存見亡在得思失二城
復置幸容自新仲通殊不招承劫至江口我又切陳丹款
至於再三仲通拂諫棄親阻兵安忍吐發唯言屠戮行使
皆被詆阿仍前差將軍王天運帥領驍雄自點蒼山西欲
腹背交襲於是具牲牢設壇墠叩首流血曰我自古及今
為漢不侵不叛之臣今節度背好貪功欲致無上無君之
討敢昭告於皇天后土史祝盡詞東北稽首舉國痛切山

八之七 藝文

九

## V

川黯然至誠感神風雨震霈遂宣言曰彼若納我猶吾君
也今不我納即吾讎也斷軍之機疑事之賊乃召卒伍擱
然登陴謂左右曰夫至忠不可以無主至孝不可以無家
即差首領楊利等於浪穹參吐蕃御史論若贊御史通變
察情分師入救時中丞大軍出陳江口王審孤虛覩向背
縱兵親擊大敗彼師因命長男鳳迦異大軍將段全葛等
於邱遷和拒山後贇軍王天運懸首轅門中丞逃師夜遁
軍吏欲追之詔曰止君子不欲多上人況敢凌天子乎既
而合謀曰小能勝大禍之胎親仁善鄰國之寶遂遣男鐸
傳舊大酋望趙佺鄧楊傳磨侔及子弟六十人齎重帛珍
寶等物西朝獻凱屬贊普仁明重酬我勳効遂命宰相倚
祥葉樂持金冠錦袍金寶帶金帳狀安扛傘鞍銀獸及器
皿珂貝珠毯衣服駝馬牛鞍等賜為兄弟之國天寶十一
載正月一日於鄧川冊詔為贊普鍾南國大詔授長男鳳
迦異大瑟瑟告身都知兵馬大將凡在官僚寵幸咸被山
河約誓永固維城改年為贊普鍾元年二年漢帝又命漢
中郡太守司空襲禮內使賈奇俊帥師再置姚府以將軍
賈瓘為都督僉曰漢不務德而以力爭若不速除恐為後

八之七 藝文 十

## VI

患遂差軍將王兵各絕其糧道又差大軍將洪光乘等神
州都知兵馬使論綺里徐同圍府城信宿未踰破如拉朽
賈瓘面縛士卒全驅三年漢又命前雲南郡都督兼侍御
史李宓廣府節度何履光中使薩道懸遜總秦隴英豪兼
安南子弟頓營隴坪廣布軍威乃舟楫備修擬水陸俱進
遂令軍將王樂寬等潛軍襲造船之師伏屍遍毘舍之野
李宓猶不量力進逼邆川時神州都知兵馬使論綺里徐
來救已至巴蹻山我命大軍將段附克等內外相應犄角
競衝彼弓不暇張刃不及發白日晦景紅塵翳天流血成
川積屍壅水三軍潰衂元帥沉江詔曰生雖禍之始死乃
怨之終豈顧前非而忘大禮遂收亡將等屍祭而葬之以
存恩舊五年范陽節度安祿山竊據河洛開元帝出居江
劍贊普差御史贊郎羅於恙結齎勅書曰樹德務滋長去
惡務除本越巂會同謀多在我圖之此為美也詔恭承上
命即遣大軍將洪光乘杜羅盛段附克趙附于望羅還王
邏羅奉清平官趙佺鄧等統細於藩從昆明路及宰相倚
祥葉樂節度尚檢贊同伐越巂詔親帥太子潘圍適會同
越巂固拒被僇會同請降無害子女玉帛百里塞途牛羊

八之七 藝文 七

VII

積備一月詔[illegible]年[illegible]以楊庭璡為都督兼固
臺登[illegible]使來曰漢今更置大[illegible]作援昆明若不再除恐
成滋蔓既擧奉明旨乃遣長男鳳迦異駐軍瀘水權事制
宜令大軍將楊傳磨侔等與軍將欺急歷如數道齊入越
巂再掃臺登滌除都督見擒兵士盡擄於是揚兵邛部而
漢將大奔迴旋昆明傾城稽顙可謂紹家繼業世不忝賢
昔十萬橫行七擒縱略未足多也爰有尋傳疇壤沃饒人
物殷湊南通渤海西近大秦開闢以來聲教所不及羲皇
之後兵甲所不加詔欲革之以衣冠化之以禮義十一年
冬親與寮佐兼總師徒刊木通道造舟為梁擧以威武喻
以文辭款降者撫慰安居抵捍者繫頸盈貫矜愚解縛擇
勝置城裸形不討自來祁鮮望風而至且安寧雄鎮諸爨
要衝山對碧雞波環碣石鹽池鞅掌利及牂牁城邑綿延
勢連戎僰乃置城監用輯攜離遠近因依閭閻櫛比十二
年冬詔候隙省方觀俗恤隱次昆川審形勢言山河可以
作藩屏川陸可以養人民十四年春命長男鳳迦異於昆
川置拓東城居二詔佐鎮撫於是威懾步頭恩收曲靖頒
告所及翕然俯從我王氣受中和德含覆育才出人右辨



VIII

稱世雄高視則卑而萬尋運籌則決勝千里觀釁而動因
利興功事協神衷有如天啓故能攻城摧敵取勝如神以
危易安轉禍為福紹開祖業宏覃王猷坐南面以稱孤統
東偏而作主然後修文習武官設百司列尊敍卑位分九
等闡三教賓四門陰陽序而日月不愆賞罰明而奸邪屏
跡通三才而制禮用六府以經邦信及豚魚恩沾草木戹
塞流潦高原為稻黍之田疏決陂池下隰樹園林之業易
貧成富徙有之無家饒五畝之桑國貯九年之廩蕩滌之
恩溥沾蠢動珍帛之惠徧及耆年設險防非憑隘起堅城
之固靈津蠲疾重巖涌湯沐之泉越賧天馬生郊大利流
波濯錦西開尋傳祿郫出麗水之金北接陽山會川收瑟
瑟之寶南荒奔湊覆詔願為外臣東爨悉歸步頭已成內
境建都鎮塞銀生於墨觜之鄉候隙省方駕憩於洞庭之
野葢繇人傑地靈物華氣秀者也於是犀象珍奇貢獻畢
至東西南北煙塵不飛遐邇無剽掠之虞黔首有鼓擊之
泰乃能驤首邛南平眄海表豈惟我鍾王之自致實賴我
聖神天地贊普德被無垠威加有截春雲布而萬物普潤
霜風下而四海飒秋故能取亂攻昧定京邑以息民兼弱

## IX

侮亾刪漢帝而繼好時清平官段忠國段尋銓等咸曰有
國而致理君王之美也有美而無揚臣子之過也夫德以
立功功以建業業成不記後嗣何觀可以刊石勒碑志功
頌德用傳不朽俾達將來蓋家世漢臣八王稱乎晉業鐘
銘代襲百世定於當朝生遇不天再罹衰世賴先君之遺
德沐求舊之鴻恩改委清平用兼耳目心懷吉甫愧無贊
於周詩志效奚斯願齊聲於魯頌紀功述績實曰鴻徽自
顧下才敢題風烈
其詞曰降祉自天福流後孕瑞應匪虛正祥必信聖主分
疊遐荒聲振襲久傳封受符兼印兼瓊秉節貪榮搆亂開
路安南政殘東爨祚傾見居官師潰散賴我先王懷柔伏
叛祚不乏賢先猷是繼郡守詭隨貶身遐裔禍連虔陀亂
深豎變殃咎匪他塗家自殖仲通制節不詢長久微兵海
隅頓營江口矢心不納白刃相守謀用不臧逃師夜遁漢
不務德而以力爭興師命將置府層城三軍往討一舉而
平面縛群吏馳獻天庭李宓總戎猶尋覆轍水戰陸攻援
孤糧絕勢屈謀窮軍殘身滅祭而葬之情繇故設贊普仁
明睿知機變漢德方衰遂城絕援揮我兵戎攻彼郡縣越



## X

巂有征會同無戰雄雄嫡嗣高名英烈惟孝惟忠乃明乃
哲印遣一歸軍牽變滅觀兵尋傳舉國來賓巡幸東爨懷
德歸仁碧海效祉金穴薦珍人無常主惟賢是親土宇克
開煙塵載寢蠢攀犂坑羈縻羣品出入連城光揚衣錦業
留萬代之基倉貯九年之廩明明贊普揚干之光赫赫我
王實賴之昌化及有土業著無疆河帶山礪地久天長辨
稱世雄才出人右信及豚魚潤深瓊玖德以建功是謂不
朽石以刊銘可長可久

### INSCRIPTION (DU ROYAUME) DE NAN-TCHAO, COMPOSÉE PAR TCHENG HOEI[1], SUR LA TRANSFORMATION VERTUEUSE.

C'est une tradition respectable que, lorsque pour la première fois le pur et l'impur[2] se séparèrent,

[1] *Tcheng Hoei* 鄭回 était un Chinois; en 749, il se trouvait être préfet de la ville de *Si-lou* 西瀘 (à 25 *li* au sud-ouest de la ville préfectorale actuelle de *Ning-yuen* 寧遠, province de *Se-tch'oan*); c'est alors que *Ko-lo-fong*, roi de *Nan-tchao*, s'étant révolté contre l'autorité chinoise, fit prisonnier *Tcheng Hoei;* il se l'attacha et lui donna le titre de *ts'ing-p'ing-koan* 清平官 ou conseiller d'État (*Tien hi*, VII, 2, p. 6 v°). *Tcheng Hoei* était donc en quelque sorte un transfuge; il avait conservé cependant de vives sympathies pour la Chine et l'inscription que nous publions ici doit être considérée comme une tentative qu'il fit pour pallier les torts du roi de *Nan-tchao* aux yeux de la Chine et pour permettre un rapprochement entre les deux adversaires; cette inscription parle de «la vertueuse transformation» parce qu'elle est destinée à établir que la conduite du roi de *Nan-tchao* et son évolution politique ont été inspirées par les motifs les plus louables. *Tcheng Hoei* devait arriver à ses fins; c'est à son instigation que, en 787, *I-meou-siun* 異牟尋, petit-fils et successeur de *Ko-lo-fong*, fit sa soumission à la Chine (*Tien hi*, VII, 2, p. 8 r°). Après la mort de *Tcheng-Hoei*, la charge de conseiller d'État resta héréditaire dans sa famille qui devint ainsi très puissante; en 902, le descendant de *Tcheng Hoei*, nommé *Tcheng Mai-se* 鄭買嗣, tua le roi de *Nan-tchao*, mit fin au pouvoir de la famille *Mong*, et s'empara du trône; le royaume qu'il substitua ainsi à celui de *Nan-tchao* fut appelé le royaume de *Ta-tch'ang-ho* 大長和 et dut d'ailleurs céder bientôt la place au royaume de *Ta-li* (*Tien hi*, VII, 2, p. 10 r°).

[2] Le pur et l'impur symbolisent ici le Ciel et la Terre. Cf. *Hoai-nan tse*, chap. III, p. 1 r° : «(Les parcelles) *pures* et actives s'élevèrent en fine poussière et formèrent le Ciel; (les parcelles) lourdes et *impures* se coagulèrent et formèrent la Terre.»

cela mit en mouvement le *yn* et le *yang* et donna naissance aux dix mille sortes d'êtres, et que, après que les cours d'eau et les montagnes eurent pris leur rang, cela établit le chef principal[1] et affermit les huit régions de l'espace. Quand la raison dirige, alors l'intérieur et l'extérieur sont en paix; quand le gouvernement se pervertit, nécessairement le *fong* et le *ya* s'altèrent[2].

Notre *btsanpo* cadet[3], grand *tchao*[4] du royaume

[1] «Le chef principal» ou «la tête principale» est une expression qui, dans le chapitre *I et Tsi* du *Chou king* (Cf. LEGGE, *Chinese Classics*, vol. III, p. 89-90) désigne le souverain dont les ministres sont comme les bras et les jambes. — Ce préambule de l'inscription tend à établir que l'autorité du souverain est inhérente à la constitution même de l'univers.

[2] Le *fong* et le *ya* sont des sections du «Livre des vers». On distingue parmi les odes du *Che king* celles qui sont correctes (*tcheng*) et qui correspondent à l'époque de la prospérité des *Tcheou*, et celles qui sont altérées (*pien*) et qui furent composées quand le gouvernement des *Tcheou* s'était perverti. Cf. LEGGE, *Chinese Classics*, vol. IV, prol., p. 35, n. 2.

[3] 贊普 *tsan-p'ou* = *btsanpo*, le titre royal au Tibet. Après avoir vaincu une armée chinoise en 751, *Ko-lo-fong* s'était allié au roi du Tibet qui lui avait conféré le titre de «btsanpo cadet» (Voir plus loin le texte même de l'inscription). Le mot «cadet» est ici exprimé par le caractère *tchong* 鍾 qui est la transcription du mot tibétain signifiant «cadet». D'après Rockhill (*Notes on the ethnology of Tibet*, p. 679), «frère cadet» se dit *chung-wa* à Lhasa et *lo-ch'ung* en tibétain oriental.

[4] 詔 *tchao* «chef, roi». Ce terme est encore en usage chez les peuples et tribus de race thaïe pour désigner le chef ou le roi. «Le titre de *Chau* (prononcez *Tchiau*) «seigneur, roi», est donné au *Preah Chau*, roi de Siam, comme au chef du plus petit *moeuong* ou chef-lieu de district» (AYMONIER, *Voyage dans le Laos*, t. I, p. 21, n.).

de *Mong*[1], a une nature qui pratique[2] la conduite conforme à la raison; il a une perspicacité qui discerne les choses avant qu'elles soient en bourgeon[3]. Il se conforme aux temps pour faire mouvoir les ressorts (de la politique); il considère ce qui est avantageux pour gouverner la multitude. Quand il s'abstient, il ne s'oppose pas à la vertu; quand il agit, il ne fait rien dont l'honorabilité ait à rougir.

Le nom de famille du roi est *Mong;* son appellation est *Ko-lo-fong;* il est le fils aîné de (celui qui eut les titres de) roi du *Yun-nan*, spécialement promu par la grande (dynastie) *T'ang*, duc du royaume au delà (de la frontière), *k'ai-fou-i-t'ong-san-se*[4]. Se conformant aux influences surnaturelles, il

[1] 蒙 *mong* était le nom de famille du roi et était devenu le nom du royaume. Il ne semble donc pas qu'il faille voir ici une transcription du mot thaï *mong* ou *mœuong* qui signifie «contrée, pays».

[2] Dans les exemples que le *P'ei wen yun fou* donne de l'expression 性業, ces deux mots sont substantifs l'un et l'autre et il faut les traduire comme signifiant «dispositions naturelles et conduite». Ici cependant, la symétrie du style nous oblige à considérer le mot 業 comme un verbe.

[3] Cette expression se retrouve dans une composition littéraire de *Se-ma Siang-jou* (mort en 117 av. J.-C. Cf. GILES, *Dictionnaire biographique*, n° 1753) : «L'homme sage voit de loin les choses avant qu'elles soient en bourgeon; l'homme perspicace évite les dangers avant qu'ils aient pris forme.» Cf. *P'ei wen yun fou*, s. v. 明者遠見於未萌而智者避危於無形.

[4] C'est *P'i-lo-ko* 皮羅閣 qui avait reçu tous ces titres de la cour de Chine. Le titre de 特進 est expliqué de la manière suivante dans le commentaire du *Heou Han chou* (Cité par le *P'ei wen yun fou*, sous cette expression) : 諸侯功德優盛朝廷所敬異者賜位特進在三公下 «Les seigneurs dont

récolta l'élégance; observant la règle, il dressa haut sa vie[1]. La protubérance solaire dénote qu'il est extraordinaire; les marques du dragon témoignent de sa noblesse[2].

Au début, quand le roi était encore dans son palais d'héritier présomptif[3]; sa conduite exalta les trois choses excellentes[4]; sa dignité fut comme les

les mérites étaient très grands et que la cour impériale voulait honorer d'une manière extraordinaire, elle leur conférait la dignité de *spécialement promu* qui était immédiatement inférieure à celle des trois ducs du palais». — Le titre de 越國公 ne signifie sans doute pas «duc du royaume de *Yue*», car le royaume de *Yue* n'aurait rien à faire ici; le titre de 國公 «duc de royaume» existait sous les *T'ang;* le mot 越 ajouté à ce titre signifiait sans doute que le dignitaire était un prince étranger «au delà de» la frontière de Chine. — Enfin le titre de *k'ai-fou-i-t'ong-san-se* est donné par le *Li tai tche koan piao* comme l'équivalent des titres modernes de *koang-lou-ta-fou* et de *yong-lou-ta-fou* qui sont les deux grades honorifiques les plus élevés.

[1] Dans la dissertation littéraire de *Tso Se* 左思 (IIIe siècle ap. J.-C.), intitulée *Chou tou fou*, on lit la phrase 楊雄含章而挺生 «*Yang Hiong* observa la règle et dressa haut sa vie».

[2] La corne solaire 日角 est une protubérance de l'os du front que l'on compare à un soleil 日角謂庭中骨起狀如日 (Commentaire de *Tcheng K'ang-tch'eng* à un texte du *Heou Han chou*). La protubérance solaire et le visage de dragon 日角龍顏 sont souvent cités comme les marques distinctives d'un grand homme; cf. *P'ei wen yun fou*, à l'article *je kio*.

[3] C'est-à-dire quand son père, *P'i-lo-ko*, régnait encore. Le mot 儲 signifie proprement «second, seconder», et par suite désigne l'héritier présomptif. Dans le commentaire de *Kong Yang* au *Tch'oen-ts'ieou*, l'expression 儲君 a le sens d'héritier présomptif; le dictionnaire de *K'ang-hi* cite un texte historique dans lequel il est dit 太子曰東儲.

[4] L'expression 三善 «les trois choses excellentes» se retrouve dans le *Li ki* et le commentaire dit que c'est l'observance des

deux astres du jour et de la nuit[1]. Il ne lisait aucun autre livre que les écrits sages; il avait étudié les moyens de traiter les hommes avec sollicitude[2]. Lorsqu'il dirigeait l'armée, on entendait souvent parler des actions méritoires accomplies par lui[3]; quand il administrait l'État, il ne manquait jamais d'illustrer la renommée de sa famille[4]. La cour des *T'ang* lui conféra le titre de général en chef commandant de droite des gardes du corps et en même temps celui de préfet de l'arrondissement de *Yang-koa*[5]. Or quand le roi (*tchao*) précédent[6] fit des plans avec l'émissaire impérial *Yen Tcheng-hoei*, pour nettoyer la frontière des brigands qui l'infestaient, le roi précédent se mit à la tête de l'armée

justes rapports entre les pères et les fils, entre le prince et les sujets, entre les aînés et les cadets.

[1] Dans le *Chouo wen* phonétique, l'expression 二離 est expliquée comme signifiant «le soleil et la lune». Ce sens du mot *li* lui vient du commentaire dont il est l'objet dans le premier appendice du *I king* (cf. Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 237).

[2] 字 = 慈. Cf. *Tso tchoan*, 11e année du duc *Tch'eng* 不能字人之孤 «vous n'êtes pas capable d'aimer les orphelins d'un autre homme».

[3] Cf. *Chou king*, chap. *Yao tien* : 績用弗成 «(au bout de neuf ans), l'œuvre méritoire n'était point accomplie». Cf. chap. *Lo kao* : «Cela sera l'effet de l'œuvre méritoire accomplie par vous, ô roi».

[4] L'expression 家聲 se retrouve dans la lettre de *Se-ma Ts'ien* à *Jen Ngan* : «*Li Ling*, en se livrant vivant (aux *Hiong-nou*) a fait tomber la renommée de sa famille.»

[5] 陽瓜. *Yang-koa* est le nom qui avait été donné au district actuel de *Mong-hoa* 蒙化 (cf. *Tien hi*, I, 2, p. 8 v°).

[6] Le roi *P'i-lo-ko*.

et attaqua la ville du Pont de pierre[1]; il envoya (notre) roi (*tchao*)[2] avec *Yen Tcheng-hoei* attaquer *Che-ho-tse*[3]. Le père et le fils se partagèrent les troupes; tous deux ils détruisirent ce fléau détestable. (*Ko-lo-fong*) fut promu au grade de général en chef commandant de gauche[4] des gardes du corps.

Peu de temps après[5], il s'unit de nouveau à l'envoyé impérial *Wang Tch'eng-hiun* et attaqua avec lui (le pays de) *Kien-tch'oan*[6]. Son loyalisme s'accumula en s'élevant plus haut[7]; la récompense s'en prolongera jusque sur sa postérité. Il fut promu au grade

[1] 石橋城.

[2] Le roi *Ko-lo-fong*.

[3] *Che-ho-tse* est identique à *Che-ho-tch'eng* 石和城; cette localité se trouvait au sud-ouest de la sous-préfecture de *Lang-k'iong* 浪穹; c'est là que, en 738, le chef du *Che-lang tchao* 施浪詔 fut défait par le *Nan tchao* (cf. *Tien hi*, I, 1, p. 23 v°). C'est donc aux événements de l'année 738 qu'il est fait allusion ici dans l'inscription.

[4] On a vu plus haut que *Ko-lo-fong* avait reçu auparavant le titre de commandant de droite. Ce texte prouve donc que, sous les *T'ang*, la gauche était plus honorable que la droite, ce qui est admis encore aujourd'hui en Chine, mais ce qui n'était point le cas au premier siècle avant notre ère (cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. II, p. 415, n. 1).

[5] L'expression 無何 est expliquée dans un commentaire de *Yen Che-kou* au *Ts'ien Han chou* : 無何猶言無幾謂少時 «L'expression *ou ho* a le même sens que l'expression *ou-ki*; elle signifie *peu de temps*».

[6] Cette localité porte encore ce nom; elle est au sud-ouest de la ville préfectorale de *Li-kiang* (*Yun-nan*). C'est à *Kien-tch'oan* que s'était réfugié *To-lo-wang* 鐸羅望, chef du *Lang-k'iong tchao* 浪穹詔.

[7] Cf. *Che king*, *Siao ya*, 3ᵉ décade, ode 9, strophe 2 : 鴥彼飛隼載飛載揚 «Le faucon au vol prompt tantôt plane tantôt s'élève plus haut».

de général en chef des gardes de gauche chargés d'écarter les mauvaises influences[1]; ainsi ses dignités augmentèrent en raison de ses capacités; son mérite fut établi par ses talents. La cour impériale le proposa en exemple éclatant; elle lui délégua et lui confia l'autorité militaire. Il reçut ensuite le titre de « spécialement promu, général en chef ayant la surveillance des chevaux de guerre ». Après que (le pays des) deux fleuves eut été raffermi et que les cinq *tchao* eurent été pacifiés, le royaume du sud arrêta ses lances[2], la cour du Nord répartit son administration[3].

Or *Yu-tseng*[4], un rejeton de naissance secondaire qui était resté du roi (*tchao*) du *Yue-si*, mettant sa confiance dans ses *to-chouo*[5], franchit le fleuve

[1] 左金吾衛大將軍. *Kin-ou* est le nom d'un oiseau qui est censé écarter les mauvaises influences. Quand le Fils du Ciel sortait, il était précédé d'un fonctionnaire tenant en main l'image de l'oiseau *kin-ou*.

[2] Le *Nan tchao* cessa la guerre.

[3] Le Gouvernement chinois envoya ses préfets et ses fonctionnaires dans les territoires nouvellement pacifiés.

[4] *Yu-tseng* était fils du frère aîné de l'ex-roi ou *tchao* de *Yue-si*. Le premier caractère de ce nom est *yu* 于, et non *kan* 干, comme l'écrit par erreur le *Tien hi*.

[5] 鐸稍; dans l'*Histoire des T'ang*, on trouve cet objet désigné sous le nom de 鐸鞘, *to-siao*, et cette variante semble prouver que ces caractères ne doivent pas être traduits, mais être considérés comme la transcription d'un mot indigène. L'*Histoire des T'ang* (chap. CCXXII, *a*, p. 4 v°) donne des *to-siao* ou *to-chouo* la description suivante : 鐸鞘者狀如殘刃。有孔傍達。出麗水。飾以金。所擊無不洞。夷人尤實。月以血祭之。 «Les *to-siao* ont la forme de sabres endom-

*Lou*[1]; s'attachant à ce chef pervers[2], (nos ennemis) désolèrent notre frontière. Par dépêches rapides on envoya contre lui des généraux qui tous furent aussitôt arrêtés et repoussés. Le roi (*tchao*) était à l'âge où on coiffe le bonnet viril[3] et déjà il se confiait dans ses

magés; il y a des trous qui les traversent latéralement; ils viennent de *Li-choei;* quand ils frappent, il n'est rien qu'ils ne percent. Les barbares les estiment fort, chaque mois ils leur offrent un sacrifice avec du sang». — *Li-choei* est un autre nom du *Kin-cha kiang* ou *Yang-tse* (cf. *Tien-hi*, V, 1, p. 5 r°).

[1] La rivière *Lou* 瀘水 doit être identique à la rivière qu'on appelle aujourd'hui la rivière *Ngan-ning;* ce cours d'eau est un affluent de gauche du *Ya-long kiang* et passe près de la ville préfectorale de *Ning-yuen* dans le *Se-tch'oan*. L'identification de la rivière *Lou* avec la rivière *Ngan-ning* repose sur les considérations suivantes: dans les itinéraires décrits par *Fan Tchouo* (樊綽, auteur de l'ouvrage intitulé 蠻書, publié au commencement de la période *hoei-t'ong*, 860-873), on voit que la rivière *Lou* passe à *K'iu-lo* 曲羅, à 150 *li* de *T'ai-teng* 臺登; or cette dernière ville était voisine de la sous-préfecture de *Mien-ning* 冕寧, du *Se-tch'oan;* d'après ce même itinéraire la rivière *Lou* coule vers le sud et passe ensuite à la limite du territoire de *Hoei-t'ong tch'oan* 會同川 (*Tien-hi*, XI, 2, p. 32 r°); d'après un autre itinéraire du même auteur (*Tien hi*, XI, 2, p. 30 v°), pour se rendre du territoire chinois dans le pays de *Nan-tchao*, on traversait la rivière *Lou* en un point appelé *Ho-tse tchen* 河子鎮, peu distant de *Hoei-tch'oan* 會川 (aujourd'hui *Hoei-li tcheou* 會理). Ces indications montrent que la rivière *Lou* n'est autre que la rivière *Ngan-ning*.

[2] Le mot 渠 signifie ici, non «canal», mais «chef», comme dans les phrases suivantes : *Kieou T'ang chou*, chap. CXCIV, *b*, p. 4 v° : 遂使凶渠畏威 «Il fit alors que les chefs néfastes craignissent son prestige». — *Ibid.*, p. 4 r° : 虜渠帥六十餘人 «Il fit prisonnier plus de soixante chefs». — *Tso Se*, cité dans le *P'ei wen yun fou* (à l'article 酋) : 儋耳黑齒之酋。金鄰象郡之渠。«Les chefs des *Tan-eul* et des *Hei-tch'e;* les chefs de *Kin-lin* et de *Siang kiun*».

[3] Cf. *Li ki*, chap. *K'iu-li* : 二十曰弱冠 «Quand un jeune

excellentes décisions[1]; il s'indignait que ce détestable scélérat[2] osât tenir tête à nos grands bataillons; il demanda avec insistance à aller lui-même le soumettre; sa résolution était de balayer (les rebelles) et de pacifier (le pays). Il exposa dans une cage la tête de *Yu-tseng;* il bouleversa les repaires où (les ennemis) s'étaient blottis et cachés[3]; les *to-chouo*[4] furent tous pris; les objets précieux entièrement lui firent retour; il délivra son vénérable père de ses anxiétés; il purifia les mauvaises vapeurs qui menaçaient la frontière. L'envoyé impérial fit un rapport pour informer (de ces événements son souverain qui) récompensa (*Ko-lo-fong* en lui donnant le titre de) *Chang-tchou-kouo*[5].

La septième année *t'ien-pao* (748 après J.-C.), le roi précédent[6] atteignit le terme de sa vie; l'empereur songeant aux services rendus[7] et honorant la

homme atteint l'âge de vingt ans, il est dit *jeune* et coiffe le bonnet viril ».

[1] Cf. *Tang chou*, chap. CCIX : 陛下英斷聖明。四海心服。 « De Votre Majesté les excellentes décisions sont saintes et claires; les quatre mers vous sont sincèrement soumises ».

[2] Cf. *Heou Han chou*, chap. VII : 幸賴股肱禦侮之助殘醜消蕩 « Grâce à l'appui que m'ont prêté mes ministres et mes officiers, les détestables scélérats ont été détruits et dispersés ».

[3] L'expression 伏藏 se retrouve, appliquée aux êtres qui sont blottis et cachés pendant l'hiver où prédomine le principe *yn*.

[4] Cf. p. 403, n. 5.

[5] 上柱國 « Celui qui est un grand soutien pour le royaume ».

[6] *P'i-lo-ko*.

[7] Par *P'i-lo-ko*. — Cf. *Chou king*, chap. *Ta Yu mo*, LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 58 : 惟帝念功, « Ô empereur, songez aux services rendus ».

piété filiale[1], ayant compassion de celui qui était parti[2] et secourant celui qui était resté[3], envoya l'émissaire de la cour *Li King-i*, porteur de la tablette de commandement, investir de l'hérédité par brevet le roi du *Yun-nan*[4]. Le fils aîné (de *Ko-lo-fong*), *Fong Kia-i*, était alors âgé de dix ans; pendant la période *t'ien-pao*[5] il s'était rendu à la cour et on lui avait conféré le titre de *hong-lou chao-k'ing;* or on lui conféra par brevet l'hérédité du rang (qu'avait eu jusqu'alors son père) et on le promut au grade de (*hong-lou*) *chang-k'ing*, avec les titres de gouverneur de l'arrondissement de *Yang-koa* et de général en chef ayant la surveillance des chevaux de guerre[6]. Après que l'empereur lui eut témoigné sa profonde affection[7], (*Ko-lo-fong*) ne songea plus qu'à faire preuve jusqu'au bout de loyalisme et de sincérité; ses fils et

[1] De *Ko-lo-fong*. — Cf. *T'ang chou*, biogr. de *Li Yuen* : « *Mou-tsong* rendit un édit dans lequel il disait : Récompenser le loyalisme, c'est le moyen d'encourager (les hommes à faire) leur devoir de sujets; honorer la piété filiale 旌孝, c'est exciter (les hommes à pratiquer) les règles des relations humaines. »

[2] Il s'agit ici de *P'i-lo-ko*.

[3] *Ko-lo-fong*.

[4] Le nouveau roi du *Yun-nan* est *Ko-lo-fong*.

[5] De 742 à 755.

[6] Tous ces titres sont ceux qu'avait eus jusqu'alors *Ko-lo-fong*; *Ko-lo-fong* étant promu à la dignité de roi du *Yun-nan*, son fils, *Fong-kia-i*, est investi de ses anciens titres.

[7] Dans une composition littéraire de l'empereur *Hiuen-tsong* (713-755), on lit : 挹夷夏之誠請。荅人神之厚眷 « maintenir les sentiments de sincérité entre les barbares et la Chine; se conformer à la *profonde affection* qui existe entre les hommes et les dieux ».

ses frères cadets vinrent à la cour et jamais on ne cessa de noter (leur venue); le tribut qu'ils apportèrent au palais ne fut jamais d'un mois en retard[1]; on aurait pu dire (à propos de cet état de choses) : le prince et le sujet sont animés d'une même vertu[2]; entre l'intérieur et l'extérieur il n'y a aucune tromperie.

Comment aurait-on pu s'attendre à ce qu'un homme pervers troublerait cette règle constante, et encouragerait les méchants pour faire naître une rébellion? Auparavant, le gouverneur *Tchang-k'ieou Kien-k'iong*[3], ne calculant pas s'il aboutirait à un succès ou à une défaite, adressa au trône un rapport dans lequel il approuvait et condamnait sans raison. On envoya le commandant du *Yue-hi*, *Tchou Ling-ts'ien*[4], établir une préfecture[5] chez les *Ts'oan* orientaux[6]

[1] Dans le *Tso tchoan* (29e année du duc *Siang;* LEGGE, *C. C.*, vol. V, p. 549), à propos des relations du pays *Lou* avec celui de *Tsin*, il est dit que *Lou* paye son tribut sans jamais y manquer; les historiens ne cessent pas de noter (la venue de ces porteurs de tribut); le trésor ne reste pas vide un seul mois 史不絕書。府無虛月。Ici nous avons 餘月 au lieu de 虛月.

[2] 咸有一德, titre d'un chapitre du *Chou king*.

[3] 節度章仇兼瓊.

[4] 越嶲都督竹靈倩. A l'époque des *Tang*, le nom de *Yue hi* s'appliquait à une sous-préfecture dont l'emplacement était voisin de la ville préfectorale de *Ning-yuen* 寧遠, dans le *Se-tch'oan*.

[5] Cette préfecture était celle de *Ngan-ning* 安寧, qui est aujourd'hui la préfecture secondaire de ce nom, dans la préfecture de *Yun-nan*, province de *Yun-nan*.

[6] 東爨. On les appelait aussi les *Man* noirs 烏蠻, par opposition aux *Ts'oan* occidentaux qui étaient les *Man* blancs. Les *Lolos* d'aujourd'hui sont leurs descendants.

et ouvrir une route menant au *Ngan-nan*[1]. Les taxes furent excessives et les corvées multipliées; le gouvernement fut rigoureux et les gens furent épuisés. C'est pourquoi le commandant du district de *Nanning*, *Ts'oan Koei-wang*[2], le préfet du district de *Koen*, *Ts'oan Je-tsin*[3], le préfet du district de *Li*, *Ts'oan K'i*[4], (le préfet) du district de *K'ieou*, *Ts'oan Cheou-i*[5], le grand sorcier de la montagne *Lo*, *Ts'oan Yen-tch'ang*[6], le grand sorcier du district de *Nan-ning*,

[1] Le *T'ang chou* (chap. CCXXII, *b*, p. 8 v°) nous apprend que ce chemin était celui de *Pou-t'eou* 步頭; *Pou-t'eou* n'est autre que la sous-préfecture actuelle de *T'ong-hai* 通海, au nord de la préfecture de *Lin-ngan*; elle est sur la route qui mène de *Yun-nan fou* au haut Fleuve Rouge, comme on peut le voir sur la carte placée à la fin du tome I de l'ouvrage de M. Rocher, *La province chinoise du Yun-nan*. Le chemin de *Pou-t'eou* était donc celui qui débouchait sur le haut Fleuve rouge et qui par conséquent conduisait au Tonkin, alors appelé *Ngan-nan* 安南.

[2] 南寧州都督爨歸王. Ce personnage, comme ceux qui vont être cités après lui, était un chef indigène, un *Ts'oan*; le gouvernement chinois lui avait décerné le nom de *Koei-wang* «roi soumis» et lui avait donné le titre de *tou-tou* du district de *Nan-ning*. *Nan-ning* était à dix *li* à l'ouest de la sous-préfecture actuelle de ce nom, dans la préfecture de *K'iu-tsing* 曲靖, province de *Yunnan*.

[3] 昆州刺史爨日進. Le district de *Koen* était à l'ouest de la ville préfectorale de *Yun-nan fou*.

[4] 梨州刺史爨祺. *Li tcheou* se trouvait sur le territoire de la préfecture secondaire de *Ning* 寧, préfecture de *Lin-ngan*, province de *Yun-nan*.

[5] 求州爨守懃. *K'ieou tcheou* était sur le territoire de la préfecture secondaire de *Sin-hing* 新興, préfecture de *Tch'eng-kiang*, province de *Yun-nan*. Il serait possible qu'il y eût ici une faute de texte et que le mot *cheou* dût être placé avant le mot *Ts'oan*: on traduirait alors : *Ts'oan I*, préfet du district de *K'ieou*.

[6] 螺山大鬼主爨彥昌. Ce terme de «sorcier», littéra-

*Ts'oan Tch'ong-tao*[1], et d'autres, firent tomber dans une embûche et tuèrent *Tchou* (*Ling-*) *ts'ien* et en même temps détruisirent (la ville de) *Ngan-ning*[2]. La faveur céleste nous accorda que l'envoyé de la cour *Suen Hi-tchoang*[3], le greffier impérial *Han Hia*[4], le commandant *Li Mi*[5] et d'autres, vinssent charger le roi précédent d'appeler à lui (ceux qui s'étaient éloignés) et de punir (les rebelles); les *Ts'oan* redoutaient son prestige et chérissaient sa bonté; on put rétablir (la ville de) *Ngan-ning*.

Or *Li Mi* ne tint pas compte des grands plans politiques; il marcha sur les traces mauvaises de *Tchang-k'ieou*[6]. Sa préoccupation était de chercher le moyen d'avancer en grade et d'illustrer son obscurité; il sema des difficultés chez les *Ts'oan* orientaux et leur boucha la vue; il excita donc *Tch'ong-tao* et lui fit tuer *Koei-wang*.

Dans la délibération (qu'on tint à ce sujet à la cour du *Nan-tchao*), il y eut les avis les plus divers; chaque personne avait son opinion; le roi se préoccupa d'arrêter les troubles dès leur naissance; il pensa à con-

lement «celui qui préside aux démons», est expliqué de la manière suivante dans le *T'ang chou*, chap. CCXXII, *b*, p. 8 r° : 夷人尙鬼。謂主祭者爲鬼主 «Les barbares honorent les démons, ils appellent sorciers ceux qui président aux sacrifices qu'on leur rend».

[1] 南寗州大鬼主爨崇道.

[2] Cf. p. 406, n. 5.

[3] 中使孫希莊.

[4] 御史韓洽.

[5] 都督李宓.

[6] Cf. p. 406, n. 3.

tinuer la conduite méritoire qu'il avait suivie auparavant. Il ordonna donc au grand général d'armée[1] *Toan Tchong-kouo* et à d'autres de se réunir à l'envoyé de la cour *Li King-i* et au commandant *Li Mi*, et d'aller derechef à *Ngan-ning* pour y rétablir l'harmonie parmi les *Ts'oan*.

Cependant *Li Mi*, simulant faussement d'avoir des intentions de paix, pratiqua encore l'art de semer la division parmi les ennemis[2]; il engagea derechef *Tch'ong-tao* à combiner un plan pour assassiner *Je-tsin*. Les chefs des *Ts'oan* orientaux furent tous saisis d'épouvante et dirent : « *Koei-wang* était l'oncle paternel de *Tch'ong-tao; Je-tsin* était son frère cadet; (*Tch'ong-tao*) a eu confiance dans ce calomniateur et fauteur de discorde[3], et il a étendu l'assassinat jusqu'à ses parents; quand ceux qui sont les mêmes os et la même chair[4] s'entretuent, c'est ce que le Ciel

[1] Tandis que les généraux chinois sont désignés dans cette inscription par le titre de 將軍, les généraux du *Nan-tchao* sont toujours appelés 軍將. Cette différence correspond sans doute à une différence de construction syntactique entre la langue chinoise et la langue du *Nan-tchao*.

[2] L'expression 反間 désigne un des procédés que recommandait *Suen-tse* dans son traité sur l'art militaire. 反 a le sens de 敵 « ennemi »; 間 a le sens de 離 « séparer, désunir ». 反間 c'est donc l'art de semer la division dans le parti ennemi.

[3] Cf. *T'ang chou*, chap. CXXXIX, p. 4 r° : 初帝在東宮李林甫數構譖勢危甚 « Autrefois, quand l'empereur n'était encore qu'héritier présomptif, *Li Lin-fou* avait souvent (cherché à lui) aliéner (son père) et l'avait calomnié; sa situation avait été fort périlleuse ». *Heou Han chou*, chap. XLIII : 勿用傍人解構之言 « N'acceptez pas les paroles de discorde que disent de tierces personnes ».

[4] L'expression *kou jou* désigne les parents consanguins. Cf. *Se-ma*

et la Terre ne sauraient favoriser. » Alors chacun d'eux leva des troupes et ils nous appelèrent pour les aider dans la répression. *Li Mi*, en apparence affectant la justice et la droiture, feignit d'emprunter les soldats de notre région; en réalité, amassant les fourberies et les tromperies, il déclara d'une manière mensongère notre révolte[1]. Grâce au modèle de bonté qu'était le gouverneur *Kouo Kiu-i*, nous pûmes alors exposer que nous étions innocents[2]; *Li Mi* subit donc la dégradation et l'exil; à la suite de cela, (le parti de) *Tch'ong-tao* disparut et se dispersa.

Puis, le commandant du *Yue-hi*, *Tchang K'ien-t'o*, qui avait été autrefois assistant-préfet[3] dans le *Yunnan*, profita de son ancienne connaissance des mœurs et des besoins (du pays) pour adresser au trône une requête, par laquelle il demandait à être nommé commandant. Or, contrairement (à ce qu'on pouvait

*Ts'ien*, chap. XVII : 天下初定骨肉同姓少 « Au moment où l'empire fut conquis (par *Kao-tsou*), ceux qui étaient du même sang et qui avaient le même nom de famille que lui, étaient en petit nombre ».

[1] *Li Mi* fait semblant d'approuver le roi du *Nan-tchao* quand il intervient dans les affaires des *Ts'oan* orientaux, mais en réalité il le dénonce à la cour comme rebelle.

[2] L'expression 無辜 se retrouve souvent dans les classiques. Cf. LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 186 et p. 473.

[3] D'après le *Kieou T'ang chou* (chap. XLIV, p. 24 v°), le premier magistrat du *tcheou* 州 est le *ts'e-che* 刺史; immédiatement au dessous de lui est le *pie-kia* 別駕. De nos jours encore, *pie-kia* est une appellation littéraire qui désigne l'assistant du préfet d'une préfecture (*tche-fou*) ou d'une préfecture secondaire (*tche-tcheou*). Cf. MAYERS, *The Chinese Government*, n^os 283 et 285.

attendre de lui), il trompa et déçut la cour impériale; il travailla à fomenter des troubles.

Les *T'ou-po*[1] étaient les ennemis invétérés des *Han*[2]; il s'empressa de comploter secrètement avec eux dans le dessin de s'unir à eux pour nous anéantir; voilà notre premier grief. Le frère cadet du roi *Tch'eng-tsie*[3], mais né d'une concubine, vivait dans l'abaissement à *Tch'ang-cha*[4] parce qu'il avait manqué de loyauté et de piété filiale; or ce (*Tchang K'ien-t'o*) proposa à la cour de le faire revenir dans l'intention de nous désunir; voilà notre second grief. *Tch'ong-tao* avait compté pour rien la foi jurée; il avait été un fauteur de discorde et un rebelle; son crime méritait qu'il fût exterminé avec toute sa parenté; or voilà que (*Tchang K'ien-t'o*) l'a recueilli et inscrit, et l'a admis dans les gardes du corps[5], avec le désir

[1] Les Tibétains. *T'ou-po* 吐蕃 est la transcription des mots tibétains *stod bod* qui signifient le *Bod supérieur* et désignent les parties centrales et occidentales du Tibet par opposition à la partie orientale appelée le *Bod inférieur, sman bod*. L'expression *stod bod* est transcrite *Tobbat* par l'écrivain arabe Istakhri (fin du VI[e] siècle ap. J.-C.); on trouve la forme *Thabet* chez Jean du Plan de Carpin (1247) et *Tebet* chez Rubrouck et Marco Polo; de là est venue la forme *Tibet* adoptée de nos jours. Cf. W. W. ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet*, Washington, 1895, p. 669-670.

[2] C'est-à-dire des Chinois.

[3] 誠節王. Je suppose que *Tch'eng-tsie* est le nom posthume d'un roi du *Nan-tchao*. On pourrait cependant traduire aussi cette phrase de la manière suivante : « *Tch'eng-tsie* était le frère cadet du roi, mais né d'une concubine. »

[4] Aujourd'hui, *Tch'ang-cha fou* 長沙府, province de *Hou-nan*.

[5] 收錄輿宿. L'expression 收錄 se retrouve dans le *Heou Han chou*, chap. LVI, p. 3 v° : 收錄遺文 « il recueillit et écrivit

d'en faire notre ennemi; voilà notre troisième grief. Ceux qui devaient nous être hostiles, il leur a donné à tous des grades et des distinctions; ceux qui étaient nos amis ont tous trouvé l'oppression et l'humiliation; sa préoccupation était de nous abaisser; voilà notre quatrième grief. Il a construit une ville fortifiée et il y a rassemblé des armes et des cuirasses; il a exercé ses soldats dans le secret désir de nous attaquer à l'improviste; voilà notre cinquième grief. Il a aggravé les règlements; il a établi sans motif des taxes doubles et des contributions de guerre; ses réquisitions et ses exigences ont été sans mesure; il s'efforçait ainsi et avait le désir de nous ruiner; voilà notre sixième grief.

Dans ces circonstances, nous envoyâmes en toute hâte un message pour informer l'empereur et pour lui exposer à plusieurs reprises les torts que nous avions soufferts. L'empereur prit cette affaire en considération; il la déféra à l'envoyé de la cour *Kia K'i-tsiun* pour qu'il fît une enquête approfondie [1]; (cet homme) appartenait à la classe des officiers méprisables et ne gouvernait pas bien; l'affaire fut réglée avec des pots-de-vin; on ne crut que le seul (*Tchang*)

les textes qui restaient.» Quant à l'expression 與宿, on peut la rapprocher de la phrase suivante qui est tirée du *Kieou T'ang chou* (chap. CXCIV, *b*, p. 4 v°) : 久叅宿衛 «Pendant longtemps vous avez fait partie des gardes du corps».

[1] Le mot 覆 a ici le sens de «faire une enquête»; cf. commentaire du *Tcheou-li* cité par le dictionnaire de *K'ang hi* au mot *feu* : 詳察曰覆.

*K'ien-t'o;* d'un commun accord on boucha l'ouïe impériale; méchamment on représenta que nous étions sur le point de nous révolter.

Le roi leva les yeux au ciel et dit en soupirant : « Hélas ! je n'ai rien fait. Ô ciel azuré, vous pouvez le voir. Le Fils du Ciel est derrière ses neuf rangs (de portes)[1] et il est difficile d'obtenir sa présence à une distance de huit pouces ou d'un pied[2]; un sujet loyal qui est à dix mille *li* (de la Cour) doit-il subir le mal qui vient d'un homme pervers et méchant ? » Il envoya donc le général d'armée *Yang Lo-tien* et d'autres pour continuer à exposer les faits et pour se plaindre. N'est-ce pas le cas de dire : Le Ciel est élevé; son ouïe est éloignée[3]; la trace laissée par une mouche est prise pour un défaut du jade. Quoique nous eussions exposé nos sentiments les plus intimes[4], nous n'obtînmes ni compassion ni attention.

Les chefs et les principaux dans notre juridiction dirent tous : « Quand le souverain reçoit un affront,

[1] Le *P'ei wen yun fou* cite un passage des Poésies de *Tch'ou* où il est dit : 君之門兮九重 « Les portes du prince comptent neuf rangs ». Il semble donc bien que l'expression 九重 désigne ici les portes du palais impérial.

[2] Cf. *Tso-tchoan*, 9ᵉ année du duc *Hi* : 天威不違顏咫尺 « La majesté du souverain n'est pas éloignée de moi, pas même de huit pouces ou d'un pied ».

[3] C'est-à-dire que son éloignement l'empêche de bien entendre; les deux mots 高遠 sont souvent accouplés pour désigner la hauteur et l'éloignement du ciel ou des astres. Ici, le ciel symbolise l'empereur.

[4] Littéralement : « notre ventre et notre cœur ».

Le roi, estimant que le mal s'arrêtait à (*Tchang*) *K'ien-t'o* et que la faute ne pouvait être imputée à tous, que l'érection d'un rempart ou son déplacement[1] serait d'ailleurs l'objet de délibérations ultérieures[2], se rendit donc aussitôt à *Ngan-ning*. Pour la seconde fois il exposa sa sincérité[3] et son affection. Le gouverneur de la ville *Wang K'o-tchao*, persista dans l'erreur et méconnut la situation; il continua l'opposition et repoussa notre requête. Nous envoyâmes le général en chef *Li K'o-to* et d'autres, à la tête de leurs troupes, le combattre; nous étions dans notre droit et lui dans son tort; la ville fut détruite et son général s'enfuit.

Cependant la grande armée de (*Sien-yu*) *Tchong-t'ong* était déjà parvenue (dans les arrondissements) de *K'iu* et de *Tsing*[4]. Encore une fois, nous en-

désigne les ministres (*tch'en*) et le peuple (*chou*). Mais dans les exemples de l'expression 寮庶 que donne le *P'ei wen yun fou*, on voit qu'il faut la prendre comme signifiant «la foule des officiers»; en effet, un de ces exemples présente les deux termes suivants : 寮庶百姓 «la foule des officiers et le peuple»; dans l'autre exemple : 寮庶 «la foule des officiers» a pour terme symétrique 士林 «la forêt (c'est-à-dire la multitude) des hommes de valeur».

[1] On verra plus loin que, lorsque le roi de *Nan-tchao* fit des ouvertures de paix à *Sien-yu Tchong-t'ong*, il offrit de relever les remparts de la ville de *Yao-tcheou*; c'est sans doute à ces remparts qu'il est fait allusion ici.

[2] Cf. *Tso-tchoan*, 6[e] année du duc *Hoan* : 以爲後圖 «ce sera l'objet de délibérations ultérieures», «nous y aviserons plus tard».

[3] La leçon 衷 du *Kin che tsoei pien* doit être préférée à la leçon 哀 du *Tien-hi*.

[4] *K'iu et Tsing* formaient, à l'époque des *T'ang*, deux arron-

âmes le grand chef *Yang Tse-fen*[1] avec le secré-
e du *Yun-nan*, *Kiang Jou-tche*[2], lui offrir un rap-
·t où nous exposions notre justification. « Aupa-
ʼant, les paroles de calomnie et de discorde du
ıt dignitaire *Tchang* (*K'ien-t'o*) ont fait que les
·bares[3] et les Chinois[4] ont conçu de l'animosité
uns contre les autres. Le *btsanpo*[5] maintenant a
; regards fixés sur les *Ts'oan*[6] et sur *Lang-k'iong*[7];
tantôt il les intimide par la multitude (de ses soldats); tantôt il les dirige en leur procurant des avantages; peut-être en sera-t-il comme de l'huître et du martin-pêcheur qui se tenaient l'un l'autre; il est à craindre qu'ils ne soient pris par le pêcheur[8]. Pro-

dissements distincts qui correspondent à la préfecture actuelle de *K'iu-tsing* 曲靖, dans le *Yun-nan*.

[1] 楊子芬; le mot 芬 est supprimé dans le *Kin che tsoei pien*.

[2] 雲南錄事參軍姜如之. L'expression 錄事 signifie «inscrire les faits» et désigne par suite un secrétaire; quant à l'expression 參軍 c'est, de nos jours encore, l'appellation littéraire de certains secrétaires provinciaux (cf. MAYERS, *The Chinese Government*, n° 295).

[3] 番.

[4] 漢.

[5] 贊普. Le roi du Tibet.

[6] Il s'agit sans doute des *Ts'oan* occidentaux.

[7] Le *Lang-k'iong* était le plus occidental des six *Tchao;* il était limitrophe du Tibet.

[8] Allusion à un apologue qui se trouve dans le *Tchan kouo ts'e* (chap. IX, p. 37 v°) : «Une huître bâillait au soleil; un martin-pêcheur voulut en gober la chair; l'huître se referma et lui saisit le bec. Le martin-pêcheur dit: «Aujourd'hui il ne pleuvra pas; de-«main il ne pleuvra pas et il y aura alors une huître morte.»

sterné, je demande, étant en possession, à être dépouillé; ayant gagné, je pense à perdre; les deux remparts seront rétablis [1]; faites-moi la faveur de me permettre de me réformer. »

(*Sien-yu*) *Tchong-t'ong* se refusa absolument à nous attirer à lui et à nous accueillir; (s'ouvrant un chemin) par la violence, il arriva à *Kiang-k'eou* [2]. Pour nous, nous exposâmes encore avec instances et jusqu'à deux et trois fois notre fidélité sincère; (*Sien-yu*) *Tchong-t'ong* résista aux remontrances et repoussa ses parents; il se confia dans ses soldats et se complut dans la cruauté [3]; il ne vomissait et ne proférait

L'huître dit à son tour au martin-pêcheur : « Aujourd'hui tu « n'échapperas pas; demain tu n'échapperas pas et il y aura un martin-pêcheur mort. » Ni l'un ni l'autre ne voulant se lâcher, un pêcheur les trouva et les prit tous deux. » — En citant cette fable, le roi de *Nan-tchao* fait craindre à la Chine que leur querelle ne profite en définitive au roi du Tibet.

[1] Dans le *T'ang chou* (chap. CCXXII, *a*, p. 2 v°), il est dit que le roi de *Nan-tchao* proposa à *Sien-yu Tchong-t'ong* de rendre les prisonniers qu'il avait faits et de construire un rempart à *Yao-tcheou* 姚州. C'est ce qu'exprime l'inscription en parlant de perdre ce qui a été gagné et d'élever deux remparts, c'est-à-dire le rempart intérieur et le rempart extérieur de la ville de *Yao-tcheou*.

[2] *Kiang-k'eou* 江口 était une localité située sur le *Yang-pi kiang* 樣備江 (*Tien-hi*, V, 1, p. 2 v°). Le *Yang-pi kiang*, qu'on appelle aussi le *Hei-hoci kiang* 黑惠江, est un affluent de gauche du Mékong; il passe à peu de distance à l'ouest de *Ta-li fou*, ville près de laquelle se trouvait la capitale du *Nan-tchao*.

[3] Cf. *Tso tchoan*, 4e année du duc *Yn* : 夫州吁阻兵而安忍。阻兵無衆。安忍無親。« *Tcheou-yu* se confie en ses soldats et se complaît dans la cruauté; comme il se confie

e des paroles de meurtre et de carnage. Nos ambassadeurs subirent tous ses reproches. En outre, vait chargé d'avance le général *Wang Ts'ien-yun* se porter, à la tête de guerriers d'élite, à l'ouest la montagne *Tien-ts'ang*[1]; il voulait ainsi combi- une double attaque imprévue contre nous par ant et par derrière.

Alors nous préparâmes toutes les victimes; nous disposâmes un autel et une aire; nous frappâmes notre tête contre terre jusqu'à faire couler le sang et nous dîmes : « Depuis l'antiquité jusqu'à maintenant nous avons été des sujets des *Han*, qui n'avons point envahi leur territoire et qui ne nous sommes pas révoltés. Maintenant le *tsie-tou*[2] agit contrairement au bien et est avide de gloire; il désire nous appliquer la punition qui convient à ceux qui ne reconnaissent ni supérieur, ni maître. Voilà ce que nous nous permettons de déclarer ouvertement au Ciel auguste et à la Terre souveraine[3]. » Quand le prieur eut terminé ce discours, il se prosterna vers le nord-est[4]; tout

en ses soldats, il n'aura pas pour lui le peuple; comme il se complaît dans la cruauté, il n'aura pas pour lui ses parents ».

[1] 點蒼山. Cette montagne était à 5 *li* à l'ouest de la ville de *Ta-li fou* où se trouvait alors la capitale du *Nan-tchao* (*Tien-hi*, V, 1, p. 1 r°).

[2] Le *tsie-tou-che Sien-yu Tchong-t'ong*.

[3] Cette formule est analogue à celle qui est employée dans la prière de *T'ang* que nous a conservée le *Luen yu* (xx, 1, § 3) : 敢昭告于皇皇后帝 « Voilà ce que je me permets de déclarer ouvertement à l'Empereur souverain très auguste ».

[4] Le nord-est est le côté où résident les dieux. Cf. *Se-ma Ts'ien*,

le royaume fut pénétré de douleur; les montagnes et les cours d'eau s'obscurcirent[1]. Notre parfaite sincérité toucha les dieux; il venta, il plut, il tonna, il y eut une averse.

Puis (le roi) fit cette proclamation : « Si ces gens nous avaient accueillis, ils seraient encore nos maîtres; maintenant, puisqu'ils ne nous ont pas accueillis, ils sont nos ennemis. La décision est le ressort de la guerre; l'hésitation est la ruine des entreprises. » Alors il invita les soldats à faire tous leurs efforts et à monter aux créneaux; il dit à ceux qui l'entouraient : « Celui qui est parfaitement fidèle ne peut manquer d'un souverain; celui qui a une piété filiale parfaite ne peut manquer d'un père. » Il envoya alors le grand chef *Yang Li* et d'autres à *Lang-k'iong*[2], rendre visite au commissaire des *T'ou-po* (Tibétains), *Luen-jo-tsan;* le commissaire comprit que les temps étaient changés et se rendit compte de la vraie situation; il détacha des soldats qui vinrent à notre secours.

En ce temps, la grande armée du *tchong-tch'eng*[3] était sortie et s'était rangée en bataille à *Kiang-k'eou*[4]. Le roi (de *Nan-tchao*) examina les combinaisons cy-

chap. XXVI (trad. fr. tome III, p. 457) : 東北神明之舍 « Le nord-est est la demeure des clartés divines ».

[1] Cf. *Se-ma Ts'ien*, chap. XLVII, p. 6 v° : 黯然而黑 « il s'obscurcit et devient noir ».

[2] Cf. p. 417, n. 7.

[3] Le titre de *tchong-tch'eng* 中丞 doit désigner ici le *tsie-tou-che Sien-yu Tchong-t'ong*.

[4] Cf. p. 418, n. 2.

cliques[1]; il observa ce qu'il avait devant lui et ce qu'il avait derrière lui; il donna carrière à ses soldats et, en personne, il mena l'attaque; il fit essuyer une grande défaite à ces troupes[2]. Alors il ordonna à son

[1] Dans le chapitre CXXVIII (p. 6 r°) des Mémoires historiques de *Se-ma Ts'ien*, on lit : 日辰不全故有孤虛. D'après le commentateur *P'ei Yn*, le mot 日 désigne ici les termes de la série dénaire *kia, i, ping, ting, ou, ki, keng, sin, jen, koei;* le mot 辰 désigne les termes de la série duodénaire *tse, tch'eou, yn, mao, tch'en, se, ou, wei, chen, yeou, siu, hai.* La phrase de *Se-ma Ts'ien* signifie donc : « Les cycles dénaire et duodénaire ne forment pas un tout complet; c'est pourquoi il y a les *orphelins* et les *vides.* » En effet, quand on est arrivé au bout de la première décade du cycle sexagénaire, les termes de la série dénaire sont épuisés, tandis qu'il reste encore les deux termes *siu, hai* de la série duodénaire; *siu* et *hai* sont donc appelés les *orphelins;* d'autre part, si on écrit les termes de la série duodénaire en en formant deux groupes de six termes, les termes 11 et 12 (*siu, hai*) du second groupe étant les *orphelins,* les termes 5 et 6 (*tch'en, se*) qui leur correspondent dans le premier groupe seront appelés les *vides.* De même, dans la seconde décade du cycle sexagénaire les *orphelins* seront les termes 9 et 10, et les *vides* seront les termes 3 et 4 de la série duodénaire. On trouve ainsi six fois deux *orphelins* et six fois deux *vides* dans les six décades du cycle sexagénaire. On tenait compte des *orphelins* et des *vides* dans les pratiques divinatoires, et plus particulièrement semble-t-il, quand il s'agissait des affaires militaires pour déterminer les jours propices; le chapitre *I wen tche* du *T'ang chou* nous a conservé le titre d'un ouvrage qui s'appelait : 黃帝兵法孤虛推記一卷 « Traité de *Hoang ti* en un chapitre sur l'art de la guerre et sur les combinaisons des *orphelins* et des *vides* ». Il n'est donc pas surprenant de voir que, dans notre inscription, le roi du *Nan-tchao* a recours à cette méthode de divination au moment d'entrer en guerre.

[2] Cette défaite de *Sien-yu Tchong-t'ong* eut lieu la 10e année *t'ien-pao* (751), à *Lou-nan* 瀘南, localité qui se trouvait au nord-est de la préfecture secondaire de *Yao* 姚, province de *Yun-nan* (cf. *Tien hi*, chap. I. 1, p. 35 v°).

le royaume fut pénétré de douleur; les montagnes et les cours d'eau s'obscurcirent[1]. Notre parfaite sincérité toucha les dieux; il venta, il plut, il tonna, il y eut une averse.

Puis (le roi) fit cette proclamation : « Si ces gens nous avaient accueillis, ils seraient encore nos maîtres; maintenant, puisqu'ils ne nous ont pas accueillis, ils sont nos ennemis. La décision est le ressort de la guerre; l'hésitation est la ruine des entreprises. » Alors il invita les soldats à faire tous leurs efforts et à monter aux créneaux; il dit à ceux qui l'entouraient : « Celui qui est parfaitement fidèle ne peut manquer d'un souverain; celui qui a une piété filiale parfaite ne peut manquer d'un père. » Il envoya alors le grand chef *Yang Li* et d'autres à *Lang-k'iong*[2], rendre visite au commissaire des *T'ou-po* (Tibétains), *Luen-jo-tsan;* le commissaire comprit que les temps étaient changés et se rendit compte de la vraie situation; il détacha des soldats qui vinrent à notre secours.

En ce temps, la grande armée du *tchong-tch'eng*[3] était sortie et s'était rangée en bataille à *Kiang-k'eou*[4]. Le roi (de *Nan-tchao*) examina les combinaisons cy-

chap. XXVI (trad. fr. tome III, p. 457) : 東北神明之舍 « Le nord-est est la demeure des clartés divines ».

[1] Cf. *Se-ma Ts'ien*, chap. XLVII, p. 6 v° : 黯然而黑 « il s'obscurcit et devient noir ».

[2] Cf. p. 417, n. 7.

[3] Le titre de *tchong-tch'eng* 中丞 doit désigner ici le *tsie-tou-che Sien-yu Tchong-t'ong.*

[4] Cf. p. 418, n. 2.

cliques[1]; il observa ce qu'il avait devant lui et ce qu'il avait derrière lui; il donna carrière à ses soldats et, en personne, il mena l'attaque; il fit essuyer une grande défaite à ces troupes[2]. Alors il ordonna à son

[1] Dans le chapitre CXXVIII (p. 6 r°) des Mémoires historiques de *Se-ma Ts'ien*, on lit : 日辰不全故有孤虛. D'après le commentateur *P'ei Yn*, le mot 日 désigne ici les termes de la série dénaire *kia, i, ping, ting, ou, ki, keng, sin, jen, koei;* le mot 辰 désigne les termes de la série duodénaire *tse, tch'eou, yn, mao, tch'en, se, ou, wei, chen, yeou, siu, hai.* La phrase de *Se-ma Ts'ien* signifie donc : «Les cycles dénaire et duodénaire ne forment pas un tout complet; c'est pourquoi il y a les *orphelins* et les *vides.*» En effet, quand on est arrivé au bout de la première décade du cycle sexagénaire, les termes de la série dénaire sont épuisés, tandis qu'il reste encore les deux termes *siu, hai* de la série duodénaire; *siu* et *hai* sont donc appelés les *orphelins;* d'autre part, si on écrit les termes de la série duodénaire en en formant deux groupes de six termes, les termes 11 et 12 (*siu, hai*) du second groupe étant les *orphelins*, les termes 5 et 6 (*tch'en, se*) qui leur correspondent dans le premier groupe seront appelés les *vides.* De même, dans la seconde décade du cycle sexagénaire les *orphelins* seront les termes 9 et 10, et les *vides* seront les termes 3 et 4 de la série duodénaire. On trouve ainsi six fois deux *orphelins* et six fois deux *vides* dans les six décades du cycle sexagénaire. On tenait compte des *orphelins* et des *vides* dans les pratiques divinatoires, et plus particulièrement semble-t-il, quand il s'agissait des affaires militaires pour déterminer les jours propices; le chapitre *I wen tche* du *T'ang chou* nous a conservé le titre d'un ouvrage qui s'appelait : 黃帝兵法孤虛推記一卷 «Traité de *Hoang ti* en un chapitre sur l'art de la guerre et sur les combinaisons des *orphelins* et des *vides*». Il n'est donc pas surprenant de voir que, dans notre inscription, le roi du *Nan-tchao* a recours à cette méthode de divination au moment d'entrer en guerre.

[2] Cette défaite de *Sien-yu Tchong-t'ong* eut lieu la 10° année *t'ien-pao* (751), à *Lou-nan* 瀘南, localité qui se trouvait au nord-est de la préfecture secondaire de *Yao* 姚, province de *Yun-nan* (cf. *Tien hi*, chap. I, 1, p. 35 v°).

ment d'être éternellement et fermement un rempart[1] les uns pour les autres. On changea le nom de l'année qui fut la première année du *btsanpo tchong*.

La deuxième année (753), l'empereur de Chine[2] ordonna encore au gouverneur de la commanderie de *Han-tchong*, *Se-k'ong Si-li*, et au *nei-che Kia K'i-tsiun*, de se mettre à la tête de soldats et de rétablir la préfecture de *Yao*[3]; le général *Kia Koan* en fut nommé commandant. Tous nous dîmes[4] : « Les Chinois (*Han*) ne s'inquiètent pas de la vertu et entrent en contestation avec nous par la violence. Si nous ne supprimons pas promptement (ces fauteurs de troubles), il est à craindre que nous n'ayons à en souffrir plus tard. » Alors nous envoyâmes le général *Wang P'ing-ko* couper la route de leurs approvisionnements. En outre nous envoyâmes le général en chef *Hong Koang-tch'eng* et d'autres, avec le *tou-tche-ping-ma-che* de l'arrondissement de *Chen*, *Luen-K'i-*

moment où on anoblissait un seigneur : « Tant que le (*Hoang*) *ho* ne sera pas devenu (mince) comme une ceinture, tant que le *T'ai chan* ne sera pas devenu (petit) comme une pierre à aiguiser, puisse votre royaume jouir d'un calme perpétuel et puissiez-vous le transmettre d'une manière continue à vos descendants. » (Cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., vol. III, p. 121.) Il sera fait allusion d'une manière plus directe encore à cette formule dans les dernières lignes de l'inscription.

[1] Cf. *Che king*, *Ta ya*, 2[e] décade, ode 10, strophe 7 : 宗子維城 « la famille (du roi) constitue son rempart ».

[2] 漢帝.

[3] Au nord de la préfecture secondaire actuelle de *Yao* 姚, préfecture de *Tch'ou-hiong*, province de *Yun-nan*.

[4] L'expression 僉曰 est empruntée au chapitre *Yao tien* du *Chou king*.

*li-siu*, assiéger ensemble la ville préfectorale[1]; avant que deux jours se fussent écoulés[2], ils la détruisirent comme on arrache un arbre pourri. *Kia Koan* se présenta les mains liées derrière le dos[3]; ses soldats furent tous mis en fuite.

La troisième année (754), les Chinois ordonnèrent encore à l'ex-commandant de la commanderie de *Yun-nan*, *Li Mi*, qui avait en même temps le titre de *che-yu-che*, à l'administrateur de la préfecture de *Koang*, *Ho Li-koang*, et au *tchong-che Sa Tao-hiuen*, de rassembler[4] conformément (à ce qui leur était prescrit) les hommes vaillants et braves du *Ts'in-long*[5] en même temps que les jeunes gens du *Ngan-nan*[6]; ils établirent leur camp à *Long-pa*[7]; ils répandirent au loin leur prestige militaire; alors des barques et des rames furent préparées, car ils avaient

[1] Cf. p. 425, n. 3.

[2] Cf. *Che king*, *Kouo fong*, livre 15, ode 6, strophe 3 : 於女信宿 «il n'a logé avec vous que deux nuits». Le mot 信 a ici le sens particulier de «rester deux nuits de suite au même endroit».

[3] L'expression 面縛 se retrouve dans le chapitre XXXVIII de *Se-ma Ts'ien;* elle est expliquée de la manière suivante dans le commentaire *Souo yn* : 面縛者縛手於背而面向前也 «L'expression *mien-fou* signifie qu'on a les mains liées (*fou*) derrière le dos et qu'on se présente de face (*mien*)».

[4] Le mot ici employé se prononce *tsong* (Dict. de *K'ang-hi*) et est l'équivalent phonétique du mot 總 *tsong* «réunir».

[5] L'expression *Ts'in-long* 秦隴 désigne la province actuelle de *Chân-si*, siège de l'ancien état féodal de *Ts'in* 秦, au nord-ouest duquel se trouvait la montagne *Long* 隴.

[6] Le Tonkin.

[7] 隴壩.

décidé de nous attaquer à la fois par eau et par terre.

Aussitôt nous ordonnâmes au général *Wang Lo-k'oan* et à d'autres d'aller, en cachant leur armée, attaquer à l'improviste les soldats occupés à la construction des bateaux; les cadavres couchés jonchèrent toute la plaine de *P'i-cho*[1]. *Li Mi*, ne calculant point ses forces, s'avança et menaça (la ville de) *Teng-tch'oan*[2]; en ce temps, le *tou-tche-ping-ma-che* de l'arrondissement de *Chen*, *Luen-k'i-li-siu*, accourait au secours et était déjà arrivé à la montagne *Pa-kiao;* nous ordonnâmes au général en chef *Toan Fou-k'o* et à ses collègues de combiner leurs mouvements du dedans et du dehors[3]; avec force ils luttèrent, avec force ils attaquèrent; quant aux autres[4], ils n'eurent pas le temps de bander leurs arcs; leurs épées ne purent même pas être tirées; en plein jour la clarté se trouva obscurcie; une poussière rouge voila le ciel; le sang qui coulait forma des torrents; les cadavres amoncelés obstruèrent les rivières; les trois armées furent dispersées et défaites; leur principal chef fut submergé dans le fleuve.

Le roi (*tchao*) dit : « Quoique, vivants, ils aient été le principe du mal, maintenant qu'ils sont morts

[1] 毗舍之野.

[2] Cf. p. 384, l. 7-9, et 387, l. 18-19. 鄧 et 澄 sont équivalents.

[3] Il faut admettre que *Toan Fou-k'o* était le général chargé de défendre la place de *Teng-tch'oan;* de l'intérieur de la ville, il combine ses mouvements avec *Luen-k'i-li-siu* qui venait à son secours du dehors.

[4] Les Chinois.

ce doit être la fin de la haine. Comment pourrais-je prendre en considération leur fautes anciennes de manière à oublier les grands rites? » Alors nous recueillîmes les cadavres des généraux morts et des autres; nous fîmes un sacrifice et nous les enterrâmes pour (montrer que) nous conservions (le souvenir des) bienfaits anciens.

La cinquième année (756), le gouverneur de *Fan-yang*, *Ngan Lou-chan*, s'empara illégitimement de (la région comprise entre le *Hoang*) *ho* et (la rivière) *Lo*[1]. L'empereur *K'ai-yuen*[2] sortit (de sa capitale) et s'établit (dans la région du) *Kiang* et de *Kien*[3].

Le *btsanpo* envoya le commissaire *Tsan-lang-lo* à *Yang-kie* apporter un décret ainsi conçu : « Quand on a planté la vertu, il importe d'en développer la croissance; quand on supprime le mal, il importe d'en enlever la racine[4]. *Yue-hi* et *Hoei-t'ong*[5] forment

[1] Le fameux rebelle *Ngan Lou-chan* (cf. GILES, *Biographical Dictionary*, n° 11) s'était emparé de la capitale orientale des *T'ang*, *Lo-yang*, située entre le *Hoang-ho* et la rivière *Lo*, puis il avait marché contre la capitale occidentale, *Si-ngan*, et l'empereur avait dû s'enfuir en toute hâte dans le *Se-tch'oan*.

[2] Cette désignation de l'empereur *Hiuen-tsong* par un de ses *nien-hao* est d'autant plus remarquable que, à l'époque dont il s'agit, la période *k'ai-yuen* avait depuis longtemps fait place à la période *t'ien-pao*.

[3] Le *Se-tch'oan* constituait alors le *Kien-nan tao* 劍南道; son principal fleuve était le *Kiang* 江 dont le haut cours était la rivière *Min*, qui passe à *Tch'eng-tou*.

[4] Citation légèrement modifiée d'un passage du chapitre *T'ai che* du *Chou king*; LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 296.

[5] *Yue-hi* correspond à la localité de ce nom, préfecture de *Ning-yuen*, province de *Se-tch'oan*; quant à la ville de *Hoei-t'ong*, elle

beaucoup de complots contre moi; y aviser serait bien. » Le roi (*tchao*) reçut avec respect cet ordre de son supérieur; il chargea donc les grands généraux *Hong Koang-tch'eng*, *Tou-lo-cheng*, *Toan Fou-k'o*, *Tchao Fou-yu*, *Wang Lo-ts'ien*, *Wang-ts'ien Lo-fong*, le *ts'ing-p'ing-koan*[1] *Tchao Tsiuen-teng* et d'autres, de prendre le commandement des peuplades de *Si-yu*, de passer par le chemin de *Koen-ming*, et, avec le conseiller *I-siang-ye-lo*[2] et le gouverneur *Chang Kien-tsan*, d'attaquer ensemble *Yue-hi*. Le roi (*tchao*), se mettant en personne à la tête de l'héritier présomptif *P'an*[3], assiégea et serra de près *Hoei-t'ong*. *Yue-hi* résista avec obstination; (les habitants) furent massacrés[4]; *Hoei-t'ong* demanda à se soumettre; il ne souffrît aucun mal. Les garçons et les filles, les objets de jade et les pièces de soie[5] sur une distance de cent *li* obstruaient la route; les bœufs et les moutons, les monceaux de grain et les approvisionnements pourvoyaient à notre nourriture pour un mois.

La sixième année (757), la Chine (*Han*) rétablit

devait aussi se trouver dans la vallée de *Kien-tch'ang* et est vraisemblablement identique à la préfecture secondaire de *Hoei-li* 會理; cf. p. 404, n. 1; 407, n. 4, et p. 415, n. 3.

[1] La charge de *ts'ing-p'ing-koan*, dans le pays de *Nan-tchao*, correspondait, nous disent les historiens, à celle de *tch'eng-siang* (conseiller d'État) en Chine.

[2] On a vu plus haut (p. 423) que ce personnage était un fonctionnaire tibétain.

[3] Il est probable que *P'an* était le nom personnel de *Fong-kia-i*, fils aîné de *Ko-lo-fong*.

[4] 僇 = 戮.

[5] C'est-à-dire : les captifs et les objets précieux.

(le district de) *Yue-hi* et y nomma commandant *Yang Ting-tsin;* en même temps, elle fortifiait *T'ai-teng*[1]. Un ambassadeur du *btsanpo* vint nous dire : « La Chine a ordonné de rétablir (le district de) *Yue-hi;* elle le fait en vue de délivrer (le territoire de) *Koen-ming*. Si nous ne supprimons pas de nouveau (*Yue-hi*), il est à craindre que (nos ennemis) ne développent au loin leurs ramifications[2]. » Quand (le roi) eut reçu en l'élevant avec ses mains ce sage édit, il envoya son fils aîné, *Fong-kia-i*, établir un camp sur la rivière *Lou*[3] pour diriger les affaires et décider ce qui était utile; il ordonna au grand général *Yang-tch'oan-mo-meou*[4] et à d'autres de combiner leurs mouvements avec le général *K'i-ki-li-jou* et d'entrer ensemble par divers chemins (sur le territoire chinois); *Yue-hi* fut de nouveau balayé; *T'ai-teng* fut supprimé; le commandant fut arrêté; ses soldats furent tous faits prisonniers. Alors nous illustrâmes nos armes à *K'iong-pou*[5] et les généraux chinois (*Han*) s'enfuirent en masse; ils ramenèrent leurs étendards de *Koen-ming;* dans leurs remparts abattus ils prosternèrent leurs fronts. De cela on

[1] A l'est de la sous-préfecture de *Mien-ning* 冕寧, préfecture de *Ning-yuen*, prov. de *Se-tch'oan*.

[2] Cf. *Tso tchoan*, 1re année du duc *Yn* : 無使滋蔓蔓難圖也 « Ne laissez pas s'étendre les ramifications de la plante en sorte qu'il devienne difficile de savoir quel parti prendre au sujet de la plante ».

[3] Cf. p. 403, n. 1.

[4] Cf. p. 422, ligne 17.

[5] 邛部; à 70 *li* au nord du *t'ing* de *Yue-hi* 越巂, préfecture de *Ning-yuen*, province de *Se-tch'oan*.



IMPRIMERIE NATIONALE.

peut dire que c'est : continuer sa famille, poursuivre l'exécution de l'œuvre, et de génération en génération ne point manquer d'hommes sages. Autrefois celui qui avec deux cent mille hommes parcourait de l'est à l'ouest (le territoire barbare[1]) et celui qui, après avoir fait sept fois prisonnier (le général ennemi) soumettait du nord au sud (le pays qu'il combattait[2]), ne peuvent point encore être considérés comme ayant beaucoup fait (en comparaison de ce qu'accomplit alors le roi du *Nan tchao*.)

Puis il y eut (l'expédition dans le pays de) *Siun-tch'oan*[3]; les champs et les terres cultivées y sont

[1] Cf. *Se-ma Ts'ien*, chap. c : « Le *chen-yu* avait écrit une lettre dans laquelle il insultait l'impératrice *Lu* et n'était pas respectueux ; l'impératrice *Lu*, fort irritée, manda les généraux pour délibérer à ce sujet. Le général en chef, *Fan K'oai*, dit : « Votre sujet désire obtenir cent mille hommes et il parcourra de l'est à l'ouest tout le territoire *Hiong-nou*. »

[2] Allusion à *Tchou-ko Leang* 諸葛亮 qui fit sept fois prisonnier le général ennemi *Mong Houo* 孟獲 et le relâcha sept fois ; à la septième fois, *Mong Houo* refusa de profiter de la liberté qui lui était rendue, déclarant qu'il reconnaissait en *Tchou-ko Leang* un prestige céleste et que ses compatriotes renonçaient à lutter contre lui. Cf. *P'ei-wen-yun-fou*, à l'expression *ts'i-k'in*.

[3] Le pays de *Siun-tch'oan* 尋傳 n'est pas l'objet d'une notice spéciale dans l'histoire des *T'ang*; mais, d'après ce qui en est dit incidemment dans la notice sur le *Nan-tchao*, il semble que le *Siun-tch'oan* ait été une région de la haute Birmanie. Voici comment s'exprime le *T'ang-chou* (chap. CCXXII, *a*, p. 2 v°) : « Il arriva aussi que *Ngan Lou-chan* se révolta ; *Ko-lo-fong* en profita pour prendre l'arrondissement de *Hi* et le camp de *Hoei-t'ong* 巂州會同軍 ; il s'empara de la passe *Ts'ing-k'i* 清溪關 et ainsi il écrasa le *Yue-si* 越析 et exposa la tête de *Yu-tseng* 于贈 ; à l'ouest en outre il soumit les pays de *Siun-tch'oan* 尋傳 et de Piao 驃 (Birmanie). Les barbares de *Siun-tch'oan* 尋傳蠻

fertiles et luxuriants; les hommes et les productions y sont nombreux et y affluent; au sud, il communique avec le *P'o-hai*[1]; à l'ouest, il est proche de *Ta-ts'in*[2]. Depuis le commencement du monde, la renommée et les enseignements[3] (des sages) n'y avaient point atteint; depuis l'époque du souverain

ont les mœurs suivantes : ils n'ont ni soie ni bourre de soie; ils marchent pieds nus sur des broussailles et des épines sans en souffrir; ils tirent avec des flèches sur les sangliers et en mangent la chair crue; dans le combat, ils enferment leur tête dans une cage en bambou qui a la forme d'un casque. A l'ouest de cette (peuplade) sont les barbares nus 裸蠻 qu'on appelle aussi les barbares sauvages 野蠻; ils vivent dispersés dans les montagnes et n'ont pas de chefs; ils font des habitations en treillis où ils demeurent. Les hommes y sont moins nombreux que les femmes; ils n'ont pas d'agriculture; ils couvrent leur corps avec de l'écorce d'arbre; les femmes sont groupées par dix ou par cinq pour servir un seul homme.» Le fait que le *Nan tchao* soumit la Birmanie nous est aussi attesté par la notice du *T'ang chou* sur le royaume de *Piao* (chap. CCXXII, *b*, p. 5 r°).

[1] Si le *Siun-tch'oan* touche au sud à la mer, c'est la preuve que l'auteur de l'inscription englobe sous le nom de *Siun-tch'oan* la Birmanie toute entière; l'expression *P'o-hai* 渤海 ne laisse pas cependant que d'être embarrassante, car elle désigne en général le golfe de *Pe-tche-li;* peut-être faut-il corriger le texte et lire 溟海 qui est le nom de la mer limitant au sud le royaume de *Piao* (Birmanie) d'après le *Kieou T'ang chou* (chap. CXCVII, p. 7 v°).

[2] On sait que, en 121 ap. J.-C., des musiciens et des jongleurs de *Ta-ts'in* 大秦 (l'Orient romain) arrivèrent en Chine en passant par le pays de *Chan* 撣 (Haute Birmanie); le Compendium des *Wei* atteste que, au III[e] et au IV[e] siècle de notre ère, les curiosités de *Ta-ts'in* parvenaient en Chine par une voie de mer qui les amenait en Birmanie; de là, elles passaient dans le *Yun-nan* (Cf. HIRTH, *China and the Roman Orient*, p. 179; PARKER, *The early Laos and China*, in *China Review*, vol. XIX, p. 71, n. 26).

[3] Cf. *Chou king*, chap. *Yu-kong*, 聲教訖於四海 «sa renommée et ses enseignements pénétrèrent jusqu'aux quatre mers.»

(*Fou-*)*hi*, des armées n'y avaient point pénétré. Le roi (*tchao*) voulut changer (ce peuple) en lui donnant des vêtements et des bonnets, le transformer par les rites et la justice. La onzième année (762), en hiver, lui-même avec ses officiers et ses ministres et en même temps avec ceux qui commandaient à ses troupes, coupa les arbres pour se frayer un passage, construisit des bateaux et fit des ponts; il éblouit par son prestige militaire; il enseigna par ses explications pacifiques. Ceux qui furent sincères et se soumirent, il les encouragea, les consola et leur assura le repos; ceux qui luttèrent et résistèrent, il lia leurs nuques et les mit en files nombreuses[1]. Ayant compassion de leur stupidité, il les délivra de leurs entraves; il choisit un emplacement supérieur pour y établir une ville fortifiée. Ceux dont les corps sont nus[2] vinrent d'eux-mêmes sans qu'on eût

[1] L'expression 盈貫 peut avoir des sens très différents : dans un texte de *Tchoang tse* (chap. *T'ien tse fang*, trad. LEGGE, *S. B. E.*, vol. XL, p. 53), elle signifie tendre un arc complètement, jusqu'à ce que la pointe de la flèche vienne affleurer le bois; le mot 貫 a ici le sens de 鏑 «pointe de flèche» (cf. *Chouo wen* phonétique au mot 貫). — Dans un texte du *Tso tchoan* (6e année du duc *Siuen*), cette expression signifie «combler la mesure de ses mauvaises pratiques»; le mot 貫 a ici le sens de 習 «pratique». — Dans un texte du *Chou king* (chap. *T'ai che*; LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 287), on lit la phrase 商罪貫盈 «les crimes de *Chang* ont comblé la mesure». — Aucun de ces sens ne paraît convenir exactement au passage que nous traduisons; ici, cette expression semble désigner une enfilade ou une file 貫 très nombreuse 盈 de prisonniers attachés les uns aux autres.

[2] Les barbares nus étaient à l'ouest du *Siun-tch'oan*; cf. p. 431, ligne 6 de la première note.

à les châtier; les *K'i-sien*[1], souhaitant subir la bonne influence, arrivèrent.

D'autre part, *Ngan-ning*[2] était une place forte de premier ordre; c'était un carrefour important des diverses peuplades *Ts'oan;* ses montagnes font face au *Pi-ki*[3]; ses ondes entoureraient le *Kie-che*[4]; ses marais salants[5] surchargent de besogne (les tra-

[1] *K'i-sien* est le nom d'une montagne; on lit dans le *T'ang chou*, chap. CCXXII, *a*, p. 1 v° : 祁鮮山之西多瘴歊 «à l'ouest de la montagne *K'i-sien*, il y a beaucoup de miasmes et de vapeurs malsaines.» Deux lignes plus bas, on lit : 大和祁鮮而西 «à l'ouest de *Ta-ho* et de *K'i-sien*». M. PARKER (*China Review*, vol. XIX, p. 75, n. 69) identifie cette région de *K'i-sien* avec la partie fiévreuse de la vallée de la Salouen décrite par COLB. BABER (*Travels and researches in western China*, p. 177-179).

[2] Cf. p. 406, n. 5. Le roi de *Nan-tchao*, vainqueur en 754 de *Li Mi*, avait pris *Ngan-ning* aux Chinois; après avoir parlé de l'expédition que *Ko-lô-fong* fit en Birmanie, l'auteur de l'inscription rappelle ici les mesures qu'il prit pour affermir sa domination dans la partie orientale de son royaume.

[3] La montagne *Pi-ki* 碧鷄山 est à 30 *li* au sud-ouest de la ville de *Yun-nan fou* et fait face, en effet, aux montagnes de *Ngan-ning*. L'origine de ce nom, qui signifie la montagne du coq de jade vert, nous est indiquée dans un passage du chapitre XXV du *Ts'ien Han chou :* «Quand l'empereur *Siuen* (73-49 av. J.-C.) eut pris le pouvoir, quelqu'un dit que, à *I tcheou* (益州 = *Yun-nan fou*), il y avait les divinités d'un cheval de métal (金馬) et d'un coq de jade vert (碧鷄); en leur sacrifiant avec des offrandes, on pouvait les évoquer.» Le commentaire ajoute : «La figure du métal ressemble à un cheval; la figure du jade vert ressemble à un coq.» Le cheval et le coq sont donc les formes sous lesquelles se manifestaient le métal et le jade vert.

[4] Le fameux promontoire au nord du golfe du *Pe-tche-li*.

[5] Les puits salants, qui étaient autrefois au nombre de quatre et qui sont aujourd'hui au nombre de cinq, sont à l'ouest de la préfecture secondaire de *Ngan-ning* (cf. *Tien-hi*, V, 1, p. 21 v°).

vailleurs)[1]; le profit qu'on en retire s'étend jusqu'à *Tsang-ko*[2]; les villes fortifiées et les bourgs s'y prolongent en file continue; cette configuration réunit les (barbares) *Jong* et *P'e.* Alors (*Ko-lo-fong*) institua un surveillant de la ville qui eût la charge de réunir ceux qui étaient abandonnés et séparés. Ainsi ceux qui étaient loin et ceux qui étaient près se donnèrent appui; les portes des villages furent serrées comme les dents d'un peigne[3].

La douzième année (763), en hiver, le roi (*tchao*) attendit d'être de loisir pour examiner son territoire; il observa les mœurs et entoura de sollicitude ceux qui vivaient cachés. Il s'arrêta à *Koen-tch'oan*[4] et en étudia la configuration; il déclara que les montagnes et les fleuves pouvaient y former un écran contre les peuples de la frontière, que les eaux et les terres pouvaient y nourrir les hommes[5].

La quatorzième année (765), au printemps, il

[1] Cf. *Che King, Siao ya*, VI[e] décade, ode 1 : 或王事鞅掌 « il en est qui sont surchargés au service du roi ».

[2] C'est-à-dire jusqu'à la préfecture de *Se-nan* 思南 dans le *Koei-tcheou*.

[3] Cf. *Che king, Tcheou song*, III[e] décade, ode 6 : 其比如櫛 « ils sont serrés les uns contre les autres comme les dents d'un peigne ».

[4] *Koen tch'oan*, ou plutôt *Koen tcheou*, 昆州 est un ancien nom de *Yun-nan fou*.

[5] Cf. *Chou king*, chap. *K'ang wang tche kao* (LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 567) : 乃命建侯樹屏 « alors ils nommèrent et instituèrent des seigneurs et établirent des écrans ». Commentaire : « Ils nommèrent des seigneurs pour en faire des écrans contre les peuples de la frontière » 以爲藩屏.

ordonna à son fils aîné, *Fong-kia-i*, d'établir à *Koen-tch'oan* la ville fortifiée de *Tche-tong*[1]; il y plaça deux chefs (*tchao*) pour l'administrer. Alors son prestige imposa la crainte à (la région de) *Pou-t'eou*[2]; sa bienfaisance gagna (les gens de) *K'iu* et de *Tsing*[3]; partout où atteignirent les ordres qu'il répandit, d'un cœur unanime on y obéit en baissant la tête.

Notre roi a une énergie qui contient en elle l'équilibre et l'harmonie[4]; il a une vertu qui renferme (la puissance de) couvrir et celle de nourrir[5]. Ses facultés sortent de la commune mesure[6]; son discernement est de proportions telles qu'il est éminent dans le monde. Ses vues élevées dominent[7] à quatre-vingt mille pieds de hauteur; les plans qu'il combine décident la victoire à mille *li* de distance[8]. Lorsqu'il voit une occasion opportune, il s'ébranle[9]; il profite

[1] 拓東城; c'est donc la ville de *Yun-nan fou*.

[2] Cf. p. 407, n. 1.

[3] Cf. p. 416, n. 4.

[4] Cf. *Tchong yong*, I, 4 : 中也者天下之大本也。和也者天下之達道也 «L'équilibre est la grande racine de l'univers; l'harmonie est la voie générale de l'univers».

[5] De couvrir tous les êtres comme le Ciel les couvre et de les nourrir comme le fait la Terre.

[6] 人右 «à droite des hommes», c'est-à-dire «au-dessus des hommes, au-dessus de la commune mesure».

[7] Cf. *Luen yu*, IX, 10 : 如有所立卓爾 «il y a comme quelque chose qui se dresse à une grande hauteur».

[8] Cf. *Se-ma Ts'ien*, chap. LV, p. 3 v° : 運籌策帷帳中決勝千里外子房功也 «De l'intérieur des tentures (c. à d. «dans une maison», et non sur le champ de bataille), combiner des plans qui décident de la victoire à mille *li* de distance, tel a été le mérite de *Tse-fang* (*Tchang Leang*)».

[9] Cf. *Tso tchoan*, 12e année du duc *Siuen* : 會聞用師觀

des situations avantageuses pour faire réussir des actions glorieuses. Sa conduite s'accorde avec une intelligence divine; il semble que le Ciel lui ouvre la voie[1]. C'est pourquoi il a pu, quand il attaquait des villes fortifiées, abaisser ses ennemis et remporter la victoire comme un dieu. Il change le péril en tranquillité; il transforme l'infortune en prospérité. Il continue et développe l'œuvre de ses ancêtres; il agrandit et étend les plans royaux. Il s'assied le visage tourné vers le sud en se donnant le nom d'orphelin[2]; il gouverne le côté oriental et s'y conduit en maître. Ensuite il a mis en honneur les vertus pacifiques et les vertus guerrières; dans l'administration, il a établi cent fonctions. Il a donné son rang à ce qui était honorable et mis à sa place ce qui était vil; dans les dignités il a distingué neuf degrés. Il a ouvert la porte aux trois religions[3]; il a reçu les hôtes aux portes des quatre points cardinaux[4]. Le *yn* et le *yang* ont été en ordre et le soleil et la lune n'ont point commis d'erreur; ses récompenses et ses châtiments ont été sages, et les pervers et les méchants ont éloigné les traces de leurs pas. Il a compris les

釁而動 «Moi, *Hoei*, j'ai appris que, pour faire la guerre, on ne doit s'ébranler que lorsqu'on voit une occasion opportune».

[1] Cf. *Tso tchoan*, 23e année du duc *Hi* : 臣聞天之所啓人弗及也 «J'ai entendu dire que celui à qui le Ciel ouvre la voie, les hommes ne peuvent l'atteindre».

[2] Cf. *Li ki*, chap. *Yu tsao* (LEGGE, *S.B. E.*, vol. XXVIII, p. 27) : «Tout prince d'un petit État s'appelle lui-même «orphelin».

[3] Le Confucéisme, le Taoïsme et le Bouddhisme.

[4] Cf. *Chou king*, chap. *Choen tien* : 賓于四門 «il reçut les hôtes aux portes des quatre points cardinaux».

trois principes[1] pour déterminer les rites; il s'est servi des six accumulations[2] pour régler le pays. Sa bonne foi s'est étendue jusqu'aux porcs et aux poissons[3]; ses bienfaits ont fertilisé jusqu'aux plantes et aux arbres. Il a arrêté et retenu les eaux débordées et les plateaux élevés sont devenus des champs de riz et de millet; il a fait communiquer et a ouvert les bassins et les étangs, et les lieux bas ont été plantés de la végétation des jardins et des bois. Il a changé la pauvreté en richesse; il a transporté ce qu'il y avait là où il n'y avait rien[4]. Les familles ont eu l'abondance qui provient des mûriers plantés sur une surface de cinq *meou*[5]; le royaume a entassé dans ses greniers des provisions pour neuf années. L'étendue et la profondeur de ses bienfaits se sont accumulées jusque sur les fauteurs de troubles[6]; ses dons de

[1] 三才, le Ciel, la Terre et l'Homme.

[2] 六府, l'eau, le feu, le métal, le bois, la terre, les céréales. Cf. *Chou king*, chap. *Ta Yu mo*.

[3] Phrase tirée du *I king* (LEGGE, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 263).

[4] Cf. *Chou king*, chap. *I* et *Tsi* (LEGGE, *C. C.*, III, p. 78) : 遷有無 «échanger ce qu'ils ont contre ce qu'ils n'ont pas». Le commentateur *Lin Tche-k'i* explique cette phrase en d'sant 徙有之無, par exemple en transportant du poisson et du sel dans les pays de montagnes, ou en transportant le bois tiré des forêts dans les pays bas.

[5] Cf. Mencius, I, *a*, 3 (LEGGE, *C. C.*, vol. II, p. 7) : 五畝之宅樹之以桑 «que les cinq *meou* réservés aux habitations soient plantés de mûriers».

[6] Le mot 蠢 signifie «le mouvement des insectes»; il désigne par suite ceux qui s'agitent d'une manière insupportable comme les insectes, à savoir les fauteurs de troubles. Cf. *Tso tchoan*, 24e année du duc *Tchao* : 今王室實蠢蠢焉 «Maintenant en vé-

joyaux et de pièces de soie ont atteint les vieillards de soixante ans. Il a institué des difficultés pour prévenir le mal et s'est appuyé sur des défilés pour y élever la fermeté de remparts solides; une onde surnaturelle purifiait des maladies et sur les escarpements multipliés il a fait jaillir la source où l'on se lave la tête et le corps[1]. Les chevaux célestes de *Yue-tan*[2] naquirent dans la banlieue de la ville; les eaux courantes de *Ta-li*[3] servirent à laver les soies bigarrées. A l'ouest, il ouvrit (le pays de) *Siun-tch'oan*[4]; (la localité de) *Lou-p'i*[5] produisit l'or de la rivière *Li*[6]; au nord, il fut contigu aux montagnes

rité la maison royale a été plongée dans le trouble». Le commentaire explique les deux mots *tch'oen tch'oen* en disant 動擾貌 «l'état d'être ébranlé et troublé».

[1] L'expression 湯沐之邑 désigne les villes du domaine impérial qui étaient données en fief à des seigneurs pour qu'ils pussent s'y purifier avant de paraître devant le Fils du Ciel (Cf. *Li ki*, chap. *Wang tche;* LEGGE, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 247). Ici l'expression *t'ang mou* implique uniquement l'idée de purification, et non celle de fief ou d'apanage.

[2] D'après le *Tien hi* (V, 2, p. 5 v°), *Yue-tan* 越賧 serait l'actuel *T'eng-yue* 騰越 (Momein).

[3] 大利. Peut-être faut-il identifier cette localité avec la ville de *Ta-li* 大釐 dont *P'i-lo-ko* s'était emparé en 738, et qui, d'après le *Tien hi* (I, 1, p. 23 v°) se serait trouvée à l'est de la préfecture secondaire de *Tchao* 趙.

[4] La Birmanie; cf. p. 430, n. 3.

[5] 祿郫.

[6] 麗水. La rivière *Li* était le nom ancien du *Kin-cha kiang* (haut *Yang-tse*): 金沙江古名麗水 (*Tien hi*, X, 2, p. 11 v°); le souvenir de cette dénomination s'est conservé dans le nom de la préfecture de *Li-kiang fou* 麗江.

*Yang*[1]; *Hoei-tch'oan*[2] recueillit les précieuses turquoises. Les peuples de la frontière méridionale se sont réfugiés et ont accouru auprès de lui; les rois (*tchao*)[3] qu'il a renversés ont désiré être ses sujets extérieurs; les *Ts'oan* orientaux[4] ont tous fait retour à lui; (la région de) *Pou-t'eou*[5] est devenue partie intégrante de son territoire. Pour établir sa capitale il a mis une garnison et une barrière; l'argent est produit dans le bourg de *Mo-tsoei*[6]; il a attendu d'être de loisir pour inspecter son territoire; son équipage s'est reposé dans la plaine de *Tong-t'ing*[7]. C'est là sans

[1] 陽山.

[2] 會川. Sur le territoire de la préfecture secondaire de *Hoei-li* 會理, préfecture de *Ning-yuen*, province de *Se-tch'oan*.

[3] Il doit être fait ici allusion aux cinq autres *tchao* vaincus par le *Nan-tchao*.

[4] Cf. p. 406, n. 6.

[5] Cf. p. 407, n. 1.

[6] 墨觜. Cette localité devait se trouver dans le voisinage de la préfecture de *Tch'ou-hiong* 楚雄, dans le *Yun-nan*. La ville de *Tch'ou-hiong* s'appelait autrefois *Wei-tch'ou*; or voici ce qu'on lit dans le *Tien hi* (I, 1, p. 31 v°) : 威楚在蒙詔時為歛生黑觜之鄉因置銀生節度. Ce texte me paraît corrompu et je crois qu'il faut substituer le mot 銀 au mot 歛 et le mot 墨 au mot 黑; la phrase signifie alors : « *Wei-tch'ou*, à l'époque du *Mong-tchao* (c.-à-d. du *Nan-tchao*) formait les bourgades de *Yn-cheng* et de *Mo-tsoei*; c'est pourquoi on établit (là) le gouvernement de *Yn-cheng*. » Le gouvernement de *Yn-cheng* était un des six gouvernements (*tsie-tou*) entre lesquels était divisé le royaume de *Nan-tchao*; les cinq autres gouvernements étaient ceux de *Tche-tong* 拓東 (*Yun-nan-fou*), de *Long-tong* 弄棟 (*Yao-tcheou*), de *Yong-tch'ang* 永昌 (*Yong-tch'ang fou*), de *Kien-tch'oan* 歛川 (*Kien-tch'oan tcheou*) et de *Li-choei* 麗水 (*Li-kiang fou*).

[7] La région du lac *Tong-t'ing*, dans la province de *Hou-nan*.

doute un effet qui dérive de l'éminence des hommes et des qualités surnaturelles de la terre, de l'excellence des productions et de la perfection des influences.

Alors donc les rhinocéros et les éléphants, les objets précieux et rares, les tributs et les offrandes sont arrivés au complet. A l'est et à l'ouest, au sud et au nord, la fumée et la poussière[1] n'ont pas volé (dans l'air). Au loin et au près on n'a plus eu à redouter les pillages; les têtes noires[2] eurent une prospérité telle qu'on entendait frapper le tambour[3]. Alors on put relever la tête avec fierté à *K'iong-nan*[4], jeter des regards assurés au-delà des mers[5].

Comment notre roi cadet aurait-il pu parvenir par lui seul (à un tel résultat)? En vérité (s'il y est parvenu), c'est grâce à notre *btsanpo* saintement divin, empereur céleste[6]. Sa vertu s'étend sans limites; son prestige s'impose aux régions bien ordonnées[7]. Quand

[1] La fumée des signaux d'alarme et la poussière des champs de bataille.

[2] L'expression « les têtes noires » est le surnom par lequel *Ts'in-Che-hoang-ti* désignait le peuple; cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., t. II, p. 133, n. 2.

[3] L'expression 擊鼓 signifie dans le *Che king* (section *Kouo fong*, 3e décade, ode 6), « battre les tambours de guerre ». Mais ici, le contexte veut évidemment qu'il s'agisse des tambours qu'on bat en signe de réjouissance.

[4] 邛南.

[5] L'expression 海表 « au delà des mers » se retrouve dans le *Chou king* (chap. *Li tcheng;* LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 521).

[6] La leçon du *Tien hi* 天地, est erronée; il faut lire 天帝, comme dans le *Kin che tsoei pien*.

[7] Cette expression paraît désigner ici la Chine par allusion à

les nuées printannières se répandent, les dix mille sorte d'êtres en sont toutes humectées[1]; quand le vent chargé de gelée blanche descend, les quatre mers[2] se flétrissent et déclinent[3]. Ainsi il a pu enlever (leurs possessions) à ceux qui faisaient des troubles et combattre ceux qui s'obstinent dans l'erreur[4]; il a fixé une ville capitale pour assurer le repos[5] au peuple; il s'est annexé les faibles et a traité avec mépris ceux qui allaient à leur perte; il a écrit à l'empereur de Chine et a continué avec lui les bonnes relations[6].

Alors les *ts'ing-p'ing-koan Toan Tchong-kouo, Toan Siun-ts'iuen* et d'autres, dirent tous : « Quand celui qui possède le royaume développe au plus haut degré la raison, c'est une qualité excellente du prince et

cette phrase du *Che king* (*Chang song*, ode 4, str. 6) : 九有有截 « les neuf régions furent mises en ordre ».

[1] C'est-à-dire que, quand le btsanpo tibétain répand sa bienveillance, tous les êtres en éprouvent le bénéfice.

[2] On sait que cette expression désigne les barbares des quatre points cardinaux.

[3] Le mot 秋 a ici la valeur d'un verbe; il implique l'idée de décadence et de châtiment que comporte, dans les idées chinoises, le concept de l'automne; c'est en automne que se font les exécutions capitales. La phrase signifie donc que lorsque le btsanpo donne libre cours à sa colère, tous les êtres reçoivent leur châtiment.

[4] Cf. *Chou king* (chap. *Tchong-hoei tche kao;* LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 181) : 兼弱攻昧取亂侮亡 « Annexez-vous les faibles; combattez ceux qui s'obstinent dans l'erreur; enlevez (leurs possessions) à ceux qui font des troubles; traitez avec mépris ceux qui vont à leur perte ».

[5] 息 = 安.

[6] L'expression 繼好 se retrouve dans le *Tso tchoan* (1re année du duc *Siang*).

roi; quand il y a cette qualité excellente et qu'on ne l'exalte pas, c'est une faute de la part des sujets. La vertu est ce par quoi on élève les actions méritoires; les actions méritoires sont ce par quoi on fonde l'œuvre. Quand l'œuvre a été accomplie avec succès, si on n'en prend pas note, comment nos successeurs dans la suite pourront-ils voir (ce qui a été fait)? Il convient de tailler une pierre et de graver une stèle, de commémorer les mérites et de célébrer la vertu, pour que (le souvenir) s'en transmette sans s'altérer, pour qu'il pénètre dans l'avenir. Or (les membres de) notre famille[1] ont été de génération en génération sujets de la Chine (*Han*) et les huit rois[2] ont été dignes de l'œuvre (entreprise par la dynastie) des *Tsin;* les inscriptions des cloches[3] se sont succédé d'âge en âge et ce sont cent générations qui s'af-

[1] La famille dont il est ici question est la famille *Toan* 段 à laquelle appartenaient les *ts'ing-p'ing-koan*, *Toan Tchong-kouo* et *Toan Siun-ts'iuen;* c'était, comme on le voit par ce texte, une famille d'origine chinoise; elle devait, en l'an 938, se substituer à la famille *Tcheng* 鄭, qui avait, en 902, renversé la dynastie indigène du *Nan-tchao* (cf. p.397, n. 1, *ad fin.*); le royaume qu'elle fonda prit le nom de royaume de *Ta-li* 大理.

[2] Les huit rois dont il est ici question sont *Siuen ti* 宣帝 et ses sept frères (cf. *P'ei wen yun fou*, à l'expression *pa wang*); *Siuen ti*, mort en 251 après J.-C., est regardé comme le fondateur de la dynastie *Tsin*, quoiqu'il n'ait pas été effectivement empereur. Il est probable que la famille *Toan* aida les huit rois à établir la dynastie des *Tsin* et que c'est pour cette raison qu'on rappelle ici le souvenir des huit rois.

[3] Cette phrase signifie que la famille *Toan* joua un rôle glorieux et que d'âge en âge les inscriptions élogieuses gravées sur les cloches conservèrent le souvenir des actions d'éclat accomplies par elle.

firment sous le présent règne[1]. A notre naissance nous nous trouvâmes sans ciel[2]; derechef nous tombâmes dans la déchéance et la ruine[3]. Mais grâce aux vertus laissées par nos vénérables ancêtres, nous avons reçu l'immense bienfait qu'on vint rechercher les représentants des anciennes familles[4]. A nouveau[5] nous reçûmes la charge de *ts'ing-p'ing*[6] pour servir en même temps d'oreilles et d'yeux (au souverain). Nous songeons dans notre cœur à *Ki-fou*[7], mais nous

[1] En d'autres termes, les membres actuels de la famille *Toan* sont les représentants d'ancêtres illustres.

[2] Le mot 天 «ciel» désigne ici le souverain. Au moment où le *Nan-tchao* conquit tout le *Yun-nan* et une partie du *Se-tch'oan*, la famille *Toan* se trouva privée de son souverain naturel qui était l'empereur de Chine.

[3] Allusion à l'époque troublée qui succéda aux conquêtes du *Nan-tchao*.

[4] Quand le roi du *Nan-tchao* eut affermi son pouvoir, il chercha à s'entourer des anciennes familles chinoises qu'il trouva dans le territoire qu'il s'était annexé; c'est ainsi qu'il distingua la famille *Toan* et conféra à ses membres les plus hautes dignités. — L'expression 求舊 est tirée du *Chou king* (chap. *P'an-keng*, 1re partie, § 13) : 人惟求舊。器非求舊惟新。«Quand il s'agit d'hommes, nous recherchons ceux qui sont d'ancienne (famille); quand il s'agit d'objets, nous recherchons, non les vieux, mais les neufs».

[5] C'est-à-dire que, sous la domination du *Nan-tchao*, comme sous celle de la Chine, les *Toan* eurent des fonctions élevées.

[6] Cf. p. 428, n. 1.

[7] *Ki-fou* se donne comme l'auteur des odes 5 et 6 de la 3e décade du *Ta-ya* (Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 540 et 545). — *Toan Tchong-kouo* et *Toan Siun-ts'iuen*, chargés de célébrer les mérites de *Ko-lo-fong*, voudraient que leurs éloges fussent à la hauteur de ceux que *Ki-fou* a décernés aux rois de la dynastie *Tcheou*, et ils rougissent de n'y point parvenir.

rougissons que nos éloges ne soient pas à la hauteur des poésies des *Tcheou;* notre résolution est d'imiter *Hi-se*[1] et nous voudrions égaler notre voix aux odes sacrificatoires de *Lou.* Enregistrer la gloire et publier les mérites, en vérité c'est ce qu'on peut déclarer une grande et noble entreprise. Tout en considérant l'infériorité de nos talents, nous avons donc osé rappeler par écrit l'influence (du roi) et son illustration.

L'éloge rimé est ainsi conçu[2] :

On a fait descendre la prospérité du ciel; — ce bonheur se propage dans les générations ultérieures;

[1] *Hi-se* est mentionné dans l'ode 4 de la 2e décade des odes sacrificatoires de *Lou* (Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 629) comme ayant construit un fort beau temple; ici, on semble croire qu'il a composé l'ode elle-même.

[2] Cet éloge se compose de douze strophes de quatre vers; chaque strophe est construite sur une rime; chaque vers est formé de deux hémistiches qui ont chacun quatre syllabes; le dernier vers de la 10e strophe fait seul exception; il est constitué par deux hémistiches de six syllabes. — Les rimes sont les suivantes: 1re strophe : 孕, 信, 振, 印, au *k'iu cheng;* — 2e strophe : 亂, 爨, 散, 叛, au *k'iu cheng;* — 3e strophe : 繼, 裔, 嬖, 殪, au *k'iu cheng;* — 4e strophe : 久, 口, 守, 走, au *chang cheng;* — 5e strophe : 爭, 城, 平, 庭, au *p'ing cheng;* — 6e strophe : 轍, 絕, 滅, 設, au *jou cheng;* — 7e strophe : 變, 援, 縣, 戰, au *k'iu cheng;* — 8e strophe : 烈, 哲, 傑, 滅, au *jou cheng;* — 9e strophe : 賓, 仁, 珍, 親, au *p'ing cheng;* — 10e strophe : 寢, 品, 錦, 廩, au *chang cheng;* — 11e strophe : 光, 昌, 疆, 長 au *p'ing cheng;* — 12e strophe : 右, 玖, 朽, 久, au *chang cheng.* — On voit que, dans cette pièce de vers, les rimes de chaque strophe sont respectivement au même ton; on ne confond pas ensemble les trois tons *chang, k'iu, jou,* qui, dans d'autres pièces de poésie, peuvent rimer ensemble, étant tous trois considérés comme les tons obliques 仄, par opposition au *p'ing cheng* 平.

Le gage des apparitions favorables n'est point vide de sens; — les présages exacts sont certainement dignes de foi.

Le saint souverain distribue sa sollicitude; — dans les contrées les plus éloignées sa renommée fait trembler;

Il possède par hérédité un fief transmis depuis longtemps; — il a reçu la tablette divisée[1] en même temps que le sceau.

(*Tchang-k'ieou*) *Kien-k'iong*[2] prit en main le guidon de commandement; — avide de gloire, il fomenta des troubles;

Il ouvrit un chemin (qui menait dans le) *Ngan-nan*[3]; — il attaqua et opprima les *Ts'oan* orientaux.

*Tchou Ts'ien*[4] fut tué; — ses officiers et ses soldats, on les mit en déroute et on les dispersa[5]. . .

Grâce à l'appui des rois précédents, — nous chérîmes ceux qui cédèrent et nous abattîmes ceux qui se révoltèrent.

L'heureux apanage ne manqua pas d'hommes

[1] La tablette dont le suzerain gardait une moitié tandis qu'il donnait l'autre moitié au seigneur vassal.

[2] Cf. p. 406, l. 11 et 12.

[3] Cf. p. 407, l. 1.

[4] Cf. p. 408, l. 2.

[5] Le mot 散 est ici au *k'iu cheng*, à cause de la rime; il doit donc avoir une valeur transitive : « on les dispersa », et non « furent dispersés ».



IMPRIMERIE NATIONALE.

sages[1]; — les actions méritoires de nos prédécesseurs furent continuées.

Le gouverneur[2] d'une commanderie fut trompeur et obséquieux[3]; — il fut dégradé personnellement et envoyé à une frontière lointaine.

Le malheur continua avec (*Tchang*) *K'ien-t'o*[4]; — il porta les troubles au plus haut degré, cet homme vil et méprisable;

Il n'en retira que la calamité, et non autre chose[5]; — ce porc vivant dans la boue se tua lui-même.

(*Sien-yu*) *Tchong-t'ong*[6] exerça le gouvernement; — il ne combina pas des plans de longue durée;

Il appela des soldats des confins maritimes; — il établit son camp à *Kiang-k'eou;*

Son cœur inflexible[7] ne nous accueillit pas; — les épées nues, nous nous observâmes mutuellement;

[1] De génération en génération, les titulaires du fief furent des hommes sages. Cf. p. 430, l. 2 et 3.

[2] *Li Mi*, cf. p. 410, l. 9 et 10.

[3] Cf. *Che king*, section *Ta ya*, 2e décade, ode 9, strophe 1 : 無縱詭隨 «Ne soyez pas indulgent pour ceux qui sont pervers et obséquieux».

[4] Cf. p. 410, l. 12 et suiv.

[5] Cf. *Che king*, section *Siao ya*, 7e décade, ode 3, strophe 1 : 豈伊異人○兄弟匪他○ «Comment seraient-ils des étrangers? Ce sont vos frères, et non d'autres.»

[6] Cf. p. 414, l. 17 et suiv.

[7] L'expression 矢心 ne se trouve pas dans le *P'ei wen yun fou*. Le mot 矢 «flèche» comporte parfois l'idée de rectitude ou d'inflexibilité; c'est ce qui motive notre traduction. Peut-être cependant y aurait-il lieu d'introduire ici une correction de texte et d'écrire 失心 «il perdit notre affection».

Ses desseins visaient à des choses mauvaises; — ses soldats en fuite s'échappèrent pendant la nuit.

Les Chinois (*Han*) ne s'inquiétèrent pas de la vertu, — et entrèrent en contestation avec nous par la violence;

Ils levèrent des soldats et nommèrent des généraux; — ils établirent une préfecture et exhaussèrent les remparts.

Nos trois armées allèrent les châtier; — en une seule entreprise elles rétablirent le calme;

La foule de leurs officiers qui se présentaient les mains liées derrière le dos — fut offerte en toute hâte à la cour céleste[1].

*Li Mi* prit le commandement des soldats; — il continua encore à aller dans les ornières où l'on verse;

Il livra bataille par eau; il attaqua par terre; — ses renforts le délaissèrent; ses approvisionnements furent interceptés.

Sa situation fut désespérée et il se trouva à bout de ressources; — son armée fut détruite et lui-même périt.

Nous offrîmes un sacrifice et nous les enterrâmes; — c'est par[2] bonté d'âme que nous fîmes cela.

[1] La cour céleste doit désigner ici la cour du *btsanpo* tibétain.

[2] Au lieu de 繇, le *Kin che tsoei pien* donne la leçon 由; les deux mots ont d'ailleurs le même sens; quant à l'estampage, il est illisible en cet endroit.

Le *btsanpo* est bon et sage; — il a examiné et connaît les vicissitudes des choses;

La vertu des Chinois se trouvait alors en décadence; — leurs villes de la frontière manquaient de renforts;

Il donna le signal à nos soldats, — qui attaquèrent leurs commanderies et leurs sous-préfectures;

*Yue-hi* reçut son châtiment; — *Hoei-t'ong* ne résista pas[1].

Très brave, (notre roi) a succédé par droit de primogéniture; — sa haute renommée est excellente et éclatante;

Il est animé de piété filiale et de loyalisme; — il est intelligent et perspicace;

Son naturel est doux et bon; — ses capacités sont telles qu'il est éminent parmi les hommes[2].

(La région de) *K'iong* et de *Lou*[3] fut balayée en une fois; — l'armée et la commanderie[4] ensemble furent anéanties.

Il passa en revue ses soldats dans le (pays de) *Siun-tch'oan*[5]; — tous les royaumes vinrent se soumettre;

[1] Cf. p. 428, l. 12-15.

[2] Voici, d'après le *Kin che tsoei pien*, le texte de ces deux phrases qui sont omises dans le *Tienhi* : 性惟温良。才稱人傑。.

[3] Cf. p. 403, n. 1, et p. 429, n. 5.

[4] Je substitue au mot 羣 la leçon 郡 du *Kin che tsoei pien*; ici l'estampage est illisible.

[5] Cf. p. 430, n. 3.

Il parcourut et favorisa de sa venue les *Ts'oan* orientaux; — on chérit sa vertu et on se mit sous la protection de sa bonté.

La mer de jade vert déploya pour lui toutes ses faveurs; — la caverne d'or lui offrit ses joyaux.

Les hommes ne reconnaissent pas toujours le même maître; — c'est seulement le sage auquel ils s'attachent.

Le sol et les territoires purent être ouverts; — la fumée et la poussière [1] se reposèrent;

Les essieux des chars s'entrechoquèrent [2] à *Li-k'eng;* — il y eut un éclat continu [3] sur toutes les catégories d'êtres;

Ce furent des sorties et des entrées (continuelles) à *Lien-tch'eng;* — la gloire s'éleva et on revêtit des habits en soie ornée.

Son œuvre subsiste comme une base pour dix-mille générations; — ses greniers accumulèrent des provisions pour neuf années.

Très intelligent est le *btsanpo;* — il a l'éclat des haches et des boucliers [4].

[1] Cf. p. 440, n. 1.

[2] La prospérité fut si grande que les chars étaient serrés les uns contre les autres dans les rues.

[3] L'expression 緝熙 se retrouve quatre fois dans le *Che king.*

[4] Cela signifie sans doute que le *btsanpo* a un grand prestige militaire. Le mot *yang* a ici le sens de hache de guerre 鉞. — Cf. *Che king*, section *Ta ya*, 3e décade, ode 6, strophe 1 : 干戈戚揚 «avec les boucliers et les lances et les haches grandes et petites». — *Li ki*, chap. *Yo ki* (Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII,

Très brave est notre roi; — il a la prospérité (que lui assure) un réel appui [1].

La transformation (qu'il opère) s'étend jusqu'aux chefs de territoires [2]; — son œuvre resplendit sans limites.

(Cela durera) tant que le *Ho* ne sera pas comme une ceinture et que la Montagne ne sera pas comme une pierre à aiguiser [3], — aussi longtemps que la Terre, aussi éternellement que le Ciel.

Son discernement est tel qu'il le rend éminent dans le monde; — ses capacités sortent de l'ordinaire [4];

Sa bonne foi atteint jusqu'aux porcs et aux poissons [5]; — sa bienfaisance est aussi intense que le jade rouge et le jade noir (sont beaux).

Par la vertu, il a fondé son œuvre glorieuse; — c'est ce qu'on peut appeler quelque chose d'impérissable.

Nous servant d'une pierre, nous avons gravé cet éloge — pour qu'il puisse se prolonger, pour qu'il puisse durer longtemps.

p. 105) : 樂者非謂黃鍾大呂弦歌干揚也。«La musique n'est pas définie par les tuyaux *hoang-tchong* et *ta-lu*, par les instruments à corde et les chants, par les boucliers et les haches.»

[1] L'alliance avec le *btsanpo* tibétain,

[2] Cf. *Chou king*, chap. *Lu hing* (LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 601): 來有邦有士 «Venez, chefs de principautés et de territoires».

[3] Cf. p. 423, n. 6.

[4] Cf. p. 435, n. 6.

[5] Cf. p. 437, n. 3.

# NOTE

SUR

# LES MONUMENTS SELDJOUKIDES

# DE SIWÂS,

PAR

M. F. GRENARD.

Dans la ville de Siwâs, il existe encore quatre monuments importants de l'époque seldjoukide. Près du pied nord du monticule au sommet duquel s'élevait l'ancienne citadelle se dresse le *Dar oul-Hadîth*, médresseh construite en 670 (= 1271)[1]. On en a fait aujourd'hui une caserne et il ne subsiste plus du monument primitif que la porte d'entrée surmontée de ses deux minarets, d'où le nom qu'on lui donne vulgairement de *Tchiftèh minâreh*, et le mur de la façade en assez mauvais état. Ce mur mesure 32 mètres de longueur sur la rue, le portail a 10 mètres de largeur sur 11 de hauteur. Juste en face, dans la même rue, s'ouvre la porte de la *Chifâiyeh*, hôpital bâti en 614 (= 1217) dont il reste

[1] Cf. M. Cl. HUART, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, extrait de la *Revue sémitique*, p. 86 du tirage à part.

l'entrée et la cour intérieure avec une galerie de six arcades de chaque côté et un vaste arceau dans le fond. Le portail extérieur mesure 10 mètres sur 10, l'arceau du fond de la cour est large de 11 mètres, haut de 12 à 13 mètres. Au milieu de la cour, qui a 27 mètres sur 20, on voit une petite enceinte carrée formée de pierres hautes de deux pieds environ, débris des parties ruinées du monument. A 80 mètres au nord, dans la même rue, la médresseh de Mouzhaffer oud-dîn, dite *Biroudjiah*, construite en 1210-1211, est de dimensions moindres. Sa largeur totale est de 24 mètres, et son portail est large de 6 m. 50 sur 10 mètres de hauteur. La cour intérieure (18 mètres de côté), les deux galeries à 4 arcades à droite et à gauche et le portail (9 mètres de haut sur 8 de large) du fond subsistent encore. Enfin la *Geuk Médresseh*, au pied sud de l'ancienne citadelle, est le mieux conservé de tous ces monuments. C'est aussi celui qui a été construit avec le plus de luxe; toutes les parties ornemanées des murs sont revêtues de marbre blanc. Il a été bâti en 1271 sur les plans de maître Kaloyan de Koniah. La façade est large de 28 mètres, le portail mesure 10 mètres en hauteur et en largeur, les deux minarets s'élèvent de près de 25 mètres au-dessus du sol, la cour intérieure a 22 mètres sur 14 et présente au milieu une enceinte semblable à celle de la cour de la Chifâiyeh, composée également de débris. A droite et à gauche, une galerie de 7 arcades. La partie du fond a été détruite; elle a été remplacée en rama-

zan 1237 H. par une maison ordinaire sur la façade de laquelle on a plaqué deux colonnettes de marbre et une inscription sur marbre de quatre lignes dont deux en koufique, vestiges de la construction primitive.

Tous ces monuments, sauf le Dâr oul-Hadîth, servent encore aujourd'hui de médressehs, malgré leur état de délabrement. Elles sont habitées en hiver par un certain nombre d'étudiants. La Geuk Médresseh compte jusqu'à 200 pensionnaires dans la mauvaise saison. Neuf moudarris ou khodjas sont attachés à la Biroudjiah, treize à la Chifâiyeh, dix-sept à la Geuk Médresseh.

Sur ces monuments, j'ai relevé les inscriptions suivantes :

1° Au-dessus de la porte d'entrée de Dâr oul-Hadîth, l'inscription déjà publiée par M. Cl. Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, n° 60, p. 85 du tirage à part;

2° Au-dessus de la porte d'entrée de la Chifâiyeh :

امر بعماره هذه الدار الصحة السلطان ظل الله فى العالم
ادام الله ايامه عز الدنيا والدين ركن الاسلام والمسلمين
سلطان البر والبحر تاج ال سلجُقّ ابُو الفتح كيكاوس بن
كيخسرو برهان امير المؤمنين فى تاريخ سنه اربعه عشر ستمايه

« Cet hôpital a été construit par ordre du sultan, ombre de Dieu sur la terre (que Dieu prolonge ses jours!) Izz-ed-dounyâ w'èd-dîn, pierre angulaire de l'Islâm et des musulmans, sultan de la terre et de la mer, couronne de la famille de Seldjouk, père de la victoire, Keykaous fils de Key-Khosraou, preuve de l'émir des croyants, à la date de l'année 614. »

Ici je fournis quatre corrections absolument certaines, dont les deux premières avaient déjà été établies conjecturalement par M. Huart : هذه الدار au lieu de هذه الدائرة ; تاج آل سلجق au lieu de بآل سلجوق ; في تاريخ سنة au lieu de تاريخ في سنة et اربعة عشر[و]ستمائة au lieu de اربعه ستمايه. La date 614 est la seule qui concorde avec les données chronologiques telles que M. Cl. Huart les a établies.

3° Dans la cour du même monument, sous la galerie de droite, arcade du milieu, au-dessus de la porte du tombeau du sultan ʿIzz oud-dîn Keykaous :

لقد اخرجنا من سعه القصور الى ضيق القبور يا حيرتاه

ما اغنى عنّى ماليه هلك عنى سلطانيه تحقّق الانتقال

وتبيّن الرحال ........ في الرابع من شوال سنه سبع

عشر وستمايه

« Voilà qu'on nous a fait passer des vastes palais aux tombeaux étroits, ô étonnement! A quoi m'a servi ma fortune? ma puissance a péri (*Qor.*, chap. LXIX, v. 28-29), le départ est certain, le déplacement est sûr..... Le 4 de chawâl de l'an 617. »

Quelques mots m'ont semblé illisibles. M. Cl. Huart les avait lus عن كل ماشك النزال. Cette lecture ne m'ayant pas satisfait, j'ai eu recours aux lumières du procureur impérial de Siwâs, originaire de Mossoul, et du comptable de l'Instruction publique. Tous deux ont proposé عن كُلّ أَوْشَكِ الزَّوال « de tout déclin plus prompt », dont je ne suis pas plus content. نزال me paraît préférable à زوال.

4° Au-dessous de l'inscription précédente, autour de la porte, je lis imparfaitement un distique persan dont le premier vers seul est sûr :

در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملك
تیرشان پروین گسل بود وسنان جوزا نکار
بنگرید اکنون بناتُ نّعش کز گرد سرم
نیزهاشان شاخ شاخ وتیرهاشان تارتار

« Il y a eu beaucoup de souverains dans le monde qui de la sphère de la royauté perçaient de leurs flèches les Pléiades et de leurs lances brodaient les Gémeaux. Voyez maintenant les filles du corbillard

(les étoiles de l'Ourse) autour de ma tête; leurs lances sont déchiquetées, leurs flèches tout emmêlées[1]. »

Après بنات نعش quelques-uns lisent : واز از دشت مرک. La photographie que j'envoie est aussi nette que l'original même[2].

Autour du grand arceau qui est au fond de la cour on lit un passage du Coran[3]. Quant à la bizarre inscription koufique qu'on a prétendu lire au-dessus, elle n'a jamais existé que dans l'imagination de son inventeur, un khodjah de Siwâs, que j'ai eu peu de peine à convaincre de mensonge[4].

5° Au-dessus du portail de la Geuk Médresseh, tout en haut, l'inscription déjà publiée par M. Cl. Huart, n° 65, p. 89.

6° Au-dessous de la précédente, immédiatement au-dessus de la porte d'entrée, l'inscription publiée par M. Cl. Huart, n° 66, p. 89. On n'a reproduit ici que la dernière ligne :

عمل استاد کالویان القونیوی

« Maître Kâloyân de Koniah, architecte[5]. »

[1] Mètre *ramal*.

[2] Les quelques lettres qui occupent l'espace vide à la fin du distique me paraissent devoir être lues إلّا هو « excepté lui (Dieu) ».

[3] Cf. Cl. Huart, n° 62, p. 87.

[4] *Ibid.*, n° 63.

[5] Je tiens à signaler ce détail, c'est que les mots خلد الله دولته

La même inscription est répétée sur la fontaine de marbre qui est à gauche de la porte.

Au fond de la cour on voit une inscription, que j'ai signalée plus haut, composée de quatre lignes dont deux en koufique. Mais les pierres sur lesquelles elle avait été gravée semblent avoir été rassemblées au hasard, sans ordre, en sorte qu'il est impossible d'en tirer un sens quelconque.

7° Au-dessus de la porte de la médresseh dite *Biroudjiah :*

بنا هذه المدرسة الثانيه (?) فى ايام سلطان الاعظم غيـاث
الدنيا ودار الفتح كيخسرو بن قلج ارسلان خلـد الله مـلكـه
العبد الضعيف

المحتاج الى رحمة ربه الغفور المظفر* الدين بن هيبت الله*
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين فى شهور سنه سبعه
وستمايه

qui figurent, dans la copie qui m'avait été fournie, après le nom de Qylydj-Arslân, ne se retrouvent pas dans celle qui a été relevée par M. Grenard et doivent être supprimés. L'importance de cette formule pieuse est d'ailleurs nulle au point de vue du sens de l'inscription. En revanche, la lecture du nom de l'architecte, qui me semble très bonne, complète utilement les renseignements historiques qu'on a pu recueillir sur les monuments seldjouqides. Tandis qu'à Qonya, c'est un architecte syrien de Damas qui est appelé à construire la mosquée d'Alâ-eddîn Keï-Qobâd I[er], à Siwâs

« Cette médresseh, la deuxième (?)[1], a été construite sous le règne du sultan auguste Ghiyâth ed-dounya w'èd-dîn, le victorieux, Keykhosraou fils de Kylydj-Arslân (Dieu perpétue son règne!), par l'humble serviteur qui implore la clémence de son Maître le Miséricordieux, Mouzhaffer oud-dîn, fils de Heibet-oullet[2]. Dieu lui pardonne à lui et à ses père et mère, ainsi qu'à toute la communauté musulmane! dans les mois de l'année 607[3]. »

Le quatrième mot est très douteux, Au lieu de الثانيه je lirais presque plus volontiers المباركه.

Cette dernière inscription est, si je ne me trompe inédite.

c'est un Grec (Καλοϊώαννης « Calojean ») qui élève le Geuk-Medressé; son nom est à rapprocher de celui de Kaloûs ou Kaloûl, fils de 'Abdallah, que portent deux monuments de Qonya (*Épigraphie arabe*, n[os] 36, p. 65, et 49, p. 76). (C. H.)

[1] Peut-être الثابتة « la stable » ou المثبتة « la revivifiée ».

[2] Lecture douteuse (C. H.).

[3] Au lieu de سبعة وستمائة, qui serait d'ailleurs incorrect, je lis distinctement sur la photographie que M. Grenard a envoyée au Président de la Société, سبعين وستمائة « année 670 ». Par conséquent cette date, au lieu de correspondre au règne de Kéï-Khosrau I[er], fils de 'Izz-eddîn Qylydj-Arslân II, nous fait descendre jusqu'à celui de Ghiyâth-eddîn Kaï-Khosrau III, fils de Rokn-eddîn Qylydj-Arslân IV, de 663 (1264) à 681 (1282), sur lequel on peut consulter mon *Épigraphie arabe*, p. 66. Le caractère de la décoration de ce monument ne peut d'ailleurs nous reporter qu'à la fin du XIII[e] siècle, au déclin des Seldjouqides de Roûm; elle se distingue par son air maniéré et recherché, ses arabesques capricieuses, ses entrelacs qui donnent l'impression d'une toile d'araignée; c'est l'art de la fin d'une belle époque, lorsque l'artiste cherche à produire du nouveau et tombe dans les formes baroques. (C. H.)

# NOTICE

SUR

# TROIS OUVRAGES EN TURC D'ANGORA

## IMPRIMÉS EN CARACTÈRES GRECS,

PAR

M. CLÉMENT HUART.

Mon savant et aimable collègue à l'École des langues orientales vivantes, M. E. Legrand, possède dans sa bibliothèque trois volumes in-4° imprimés à Venise au commencement du XIX[e] siècle, en caractères grecs, mais en langue turque. Ils se rattachent à la littérature spéciale destinée à ces Grecs orthodoxes d'Asie Mineure, qui, placés sous la domination des Seldjouqides depuis le XII[e] siècle et entourés de populations de langue turque, n'ont pu conserver la leur, moins heureux que leurs congénères de la côte asiatique de l'Archipel, et l'ont échangée, par la suite des siècles, contre celle qui régnait dans ce milieu. Ils parlent donc le turc, mais comme ils ne lisent pas l'alphabet arabe, ils l'écrivent avec les caractères grecs, dont la liturgie et les livres de prières

ont conservé la connaissance dans les écoles et les familles. Ils lisent encore le grec, mais ne le comprennent plus; ils comprennent le turc, mais ne le lisent pas. Les trois ouvrages sur lesquels je désire attirer l'attention de la Société ont été rédigés pour répondre aux besoins spirituels de cette communauté conservée sporadiquement au milieu de territoires habités depuis longtemps, presque exclusivement, par des musulmans.

Voici les titres de ces trois ouvrages, avec leur transcription en caractères turcs et leur traduction en français :

N° I.

Παχάρι Χεγιὰτ, | γιάνια, ἀζὶζ σσεχὶτ ὀλὰν, ‖ Μάρτυρος λαριν νακλιετή. ‖ Ἅγιος Εὐςάθιος, Ἅγιος Νικόλαος, Ἅγιος Δημήτριος, βὲ Γεώργιος σϋν Νακλιετλερὶ, βὲ Σϋλτὰν Βαλλητϋλλαχὴν Σελατϋλλὰχ ἰτζηνὲ Σακὴν ὀλτϋγϋ. βὲ ταχὴ κϋσϋρ Ἰκτιζαλὶ τζανὰ κιφαετλϋ Νακλιετλέρ. ‖ Τεφσὶρ ὀλϋνμϋςϋρ, ‖ Σάπικα Ἄγκαρα Μητροπολουτοῦ, | Ἀτάλλιαλου Σεραφεὶμ Ῥακιπ7ὲν, ‖ Βὲ Σίμτι κίνε ἰκιντζὴ κερὲτ, Ἅγιον Ὄροσλϋ Ἀμπαλῆ Ζαχαρίανην | ἡμτὰτ Κϋϐετίϊλεν Πασμαγιᾶ βεριλτεῖ. βὲ χέρκιμ ‖ ὀχῧρσα ῧτζ τεφὰ ὁ Θεὸς Συγχωρήσει ντεγέ. ‖ Μιλλετιμιζὲ Μϋχαπετλερὶ ἰτζήν. βὲ Ἀνατὸλ ‖ ἐτραφινὰ ἰσσὴκ, σσαὺκ ὀλμὰκ ἰτζήν. ‖ βὲ Ῥϋχανὶ Νῧρ γιαϊλμὰκ ἰτζήν. ‖ ᾳωϛʹ. Βενετικτὲ, Πασμαϊᾶ βερὶλτεῖ. 1806. ‖ Πατησσαχὴν ἰζνήγιλεν. ‖ Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων.

بهار حیات یعنی عزیز شهید اولان Μάρτυρος لرك نقلیّتی
Ἅγιος Δημήτριος, Ἅγιος Νικόλαος, Ἅγιος Εὐστάθιος,
و Γεώργιος ك نقلیّتلری وسلطان والد(ة) اللهك صلات الله
ایچنه ساكن اولدیغی ودخی قصور اقتضالی جانه كفایتلو
نقلیّتلر ۞ تفسیر اولنمشدر سابقا انقره مترویولیدی اطالیه‌لو
سرافیم رقیبدن وشمدی ینه ایكنجی كرّت آینه‌روزلی ابالی
زكریانك امداد قوّتی ایلان باصمغه ویرلدی وهركیم اوقورسه
اوچ دفعه ὁ Θεὸς συγχωρήσει دیه ۞ ملّتمزه محبّتلری
ایچون واناطولی اطرافنه ایشیق شوق اولمق ایچون وروحانی
نوریایلق ایچون ۞ وندیكده باصمغه ویرلدی پادشاهك اذنی
ایلان

« Le Printemps de la vie, c'est-à-dire l'histoire des saints martyrs. — Histoires de saint Eustathe, de saint Nicolas, de saint Dimitri et de (saint) Georges. — La Sultane (*sic*) Mère de Dieu demeure dans la bénédiction de Dieu. — Et autres histoires nécessaires et reposantes pour l'âme. — Expliqué par Séraphin Raqîb d'Adalia, ancien métropolitain d'Angora. — Imprimé pour la seconde fois avec l'aide de la puissance d'Abali Zakaria du Mont Athos. — Que celui qui le lira dise trois fois : Dieu pardonne !


IMPRIMERIE NATIONALE.

— Pour l'amour de notre communauté, pour être une lueur et une clarté dans les régions de l'Anatolie, pour que la lumière spirituelle soit répandue. — Imprimé à Venise, 1806. Avec autorisation de l'Empereur. [En grec :] Chez Nicolas Glykys de Janina. »

N° 2.

Προσκυνητάριον ‖ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. ‖ Μποῦ κιτὰπ Ἅγιον Ὅροζουν ‖ Προσκυνητάριον ταμπὶρ ὀλουνοὺρ τζούμλε ‖ Ἀσκητηλερὶν Μανασ7ηρλαρὶν ‖ Σοχρετλερὴ μπεγιάντηρ ἀμπαλῆ ‖ Ζαχάριαυην ‖ Ἡμτατίγιναν μπασμαγιὰ βεριλμίσ7ιρ ἀνατὸλ ‖ Χρισ7ιανλαρὶν κιφαετληγὴ ‖ ἰτζήν. βὲ χέρκιμ ὀκῦρσα ὕτζ τεφὰ ὁ Θεὸς συγχωρήσει ντεγέ. ‖ ͵αωϛ'. Βενετικτέ. 1806. ‖ Πατησσαχὴν Ἰζνίηλεν. ‖ Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων.

بوكتاب آينه‌روزك Προσκυνητάριον تعبير اولنور جمله Ἀσκητή
لرك مناسترلرك شهرتلرى بياندر ابالى Ζαχάρια نك
امداديلن باصمغه ويرلمشدر اناطولى خرستيانلرك كفايتلكى
ايچون وهركيم اوقورسه اوچ دفعه ὁ Θεὸς συγχωρήσει ديه ۞
وندیکده پادشاهك اذنی ايلان

« [En grec : Guide du pèlerin à la Sainte Montagne.] Ce livre, appelé *Proscynetarium* du Mont-Athos, explique la célébrité de tous les monastères

d'ascètes. Il a été imprimé avec l'aide d'Abali Zakaria, pour être à la portée des chrétiens d'Anatolie. Quiconque le lira dise trois fois : Dieu pardonne! — A Venise, 1806. Avec l'autorisation de l'Empereur. — Chez Nicolas Glykys de Janina. »

## N° 3.

Ἀζὴμ πατησσὰχ μοναστὴρ, ‖ Κύκκουουν. ‖ Χεκμετλοῦ Βαλιτουλλὰχ εἰκόνα τασφηροῦν, χαγιρλὴ | πηνγαροῦν χεκμετναμὲ ταριχὴ ‖ πεανηντάτηρ. ‖ Σίμτι Ἰκιντζὴ τεφὰ Πασμαγιᾶ Βεριλτεῖ, βὲ γαγέτλε ἐββελκιντὲν ‖ ζιατὲ, νιζὰμ βεριλὴπ, πεὰν ὀλȣντȣ̃ σετζηηλτεῖ, βὲ ταχὶ ‖ πάζη ἰκτιζὰ ὀλάν, ίζτιάτ σεηλὲρ ταρακὰ ὀλτȣ̃. ‖ Σάπτηκα Ἄγκαρα. ‖ Μητροπολοτοῦ Σεραφείμ. ‖ Ἀτάλλιαλȣ Ῥακιπτὲν τεκμὶλ ὀλτοῦ πεανὰ τζικτεῖ. ‖ Βὲ ποῦ Τασφήρι Χεκμετναμὲ. Πασμαγιᾶ βεριλτεῖκι, τζοῦμλε ‖ Χριστιανλαρὰ χεταγὲ βεριλμὲκ ȣ̓ζερὲ, Μοναςὴρ ταραφηντάν. | Μοναστηρὴν Ἡγούμενος σου ὀλατζάκ. ‖ Κύπριζλη, Μελέτιος Ἱερομόναχος, | Κίμσενιν, τεκαγιοῦτ ἐτμεσίγιλεν. ‖ Βενετικτὲ Πασμαγιᾶ Βεριλτεῖ. ͵αωις΄. ‖ Τζȣ̃μλε Ἀγιανλαρȣ̃ν, Ῥεέγι Τεττὴρ, Ἴζνη σσὲρ χȣ̀κμ ἐτμελερίγηλεν. ‖ ͵αωις΄. Ἐνετίῃσιν, 1816. ‖ Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. ‖

عظيم پادشاه مناستر Κύκκο نك حكمتلو والد(ة) الـلـه
εἰκόνα تصويرك خيرلى بيكارك حكمتنامه تاريخى بيانندهدر(ه)
شمدى ايكنجى دفعه باصمغه ويرلدى وغايتله اوّلكندن زيـاده

نظام ويريلوب بيان اولندى سجلدى ودخى بعض اقتضا
اولان ازدياد شيلر طرقه اولدى سابقا انقره متروپوليدى
سرافيم اطاليهلو رقيبدن تكميل اولدى بيانه چيقدى وبو
تصوير حكمتنامه باصمغه ويرلدى كه جمله خرستيانلره هدايه
ويرلمك اوزره مناستر طرفندن مناسترڭ Ἡγούμενος سى
اولهجق قبرسلى Μελέτιος Ἱερομόναχος كمسهنڭ تقيّد
ايتمسى ايلان ۞ ونديكده باصمغه ويرلدى جمله اعيانلرڭ رأى
تدبير اذنى سرحكم ايتملرى ايلان

« Explication de l'histoire pleine d'enseignements du grand monastère impérial de Kykko, de l'image de la sage mère de Dieu, et de la source bienfaisante. — Imprimé pour la seconde fois, mis en ordre bien mieux que la première. On y a ajouté (?) certaines choses nécessaires. Complété par Séraphin Raqìb d'Adalia, ancien métropolitain d'Angora. Ce Livre de la sagesse de l'image a été imprimé pour être donné à titre de direction à tous les chrétiens de la part du monastère. Par les soins de la personne nommée Mélétios, le moine de Chypre, qui sera l'higoumène du couvent. — Imprimé à Venise (1816), sur l'avis et la permission donnés par tous les sénateurs. [En grec : Venise, 1816, chez Nicolas Glykys de Janina.] »

Au milieu de cette phraséologie turque, quelques mots grecs surnagent : ils appartiennent pour la plupart à la langue ecclésiastique et sont reproduits tels quels : Εὐλάϐεια, ζωγραφῆς[1], εἰκόνα[2], Φαρισαῖος, Απόσ7ολος, Πατέρος[3], μετόχη, Παναγία, συναξάρη.

L'alphabet grec est tout à fait insuffisant pour représenter les sons de la langue turque, et son système vocalique, grâce à l'iotacisme de la prononciation moderne, entièrement incomplet. Aussi l'embarras est-il grand pour transcrire nombre de mots, et l'on n'arrive guère à ce résultat que par l'emploi de subterfuges.

Prenons d'abord les lettres isolées :

## Consonnes.

*b*, son qui n'existe pas en grec moderne, est transcrit généralement par *ϖ* : *ἐρκὲκ ϖήλμεγεν* Βαλητέ اركك بيلميان والده « une mère vierge »; Ἰπατὲτ عبادت « dévotion »; quelquefois *μπ* : *βὲ μπὴρ μπηρινὲ ἀζήμ κορκοῦ γκιουτερὶρ* وبر برينه عظيم قورقو كوندرور « ils s'effrayent fortement l'un l'autre ».

*v* est transcrit par *β* : *βὲ ϖετενὴ ναίκαταρ ὀρσε-*

[1] Νάσιλ ϖασλασὶν Ζωγραφῆς ἐτμεσινὲ ὀϋυγτυρμασινὰ ὀλ τασφηρὶ نصل باشلاسون Ζωγραφῆς ايتمسنه اويدرمسنه اول تصويرى « comment le peintre ferait-il, représenterait-il ce tableau ? »

[2] Βὲ Ἀζὴμ Εἰκόναγη τεμὰμ ἐτ7ικτὲ وعظيم εἰκόνα يى تمام ايتدكده « ayant achevé la vénérable image ».

[3] Dans le sens de moine, prêtre, *padre* : κυσοὺρ Πατέροσλαρα « aux autres pères ».

λεντεῖ; وباطنى نقدر اورسلندى « et son cœur, combien il s'est tourmenté ? » βεκὲφ ὀλτενές μι وقوف اولديكزى (*sic* pour واقف) « avez-vous su ? »

*d*, inconnu au grec moderne, est rendu par *τ* : *τενιανὴν τοσλουγουνᾶ ταλὶπ ὀλέρουσα* دنيانك توزلغنه طالب اولور ايسه « s'il recherche les vanités (*littér.* le lieu de poussière) de ce monde »; mais on trouve aussi *τ1* : *τ1ενιλτεῖ* دينلدى « elle a été dite », et *ντ* : *ντεμὲκ* ديمك « dire »; ces deux dernières graphies se rencontrent parfois dans la même phrase : **Ἐλεῦσα** *ντεμὲκ, κερὲμ ἐτιτζὴ τ1εμέκτηρ* **Ἐλεῦσα** ديمك كرم ايدىجى ديمكدر « dire Ἐλεῦσα, c'est l'appeler bienfaitrice ».

Pour le *κ*, il est quelquefois redoublé pour rendre l'articulation dure ق : Πηκὶρ κκὶζ, بكر قز « une vierge ».

*γ* a un double rôle en grec moderne; il se prononce tantôt comme le غ arabe devant *a*, *o*, *ou*, tantôt comme le *jod* allemand (*y* semi-voyelle) devant *i*, *e*; aussi, dans notre auteur, sert-il à transcrire ces deux articulations : 1° *κιταπλαρὴν μανεσινὴ ἀγνά-μαμακ ἰτζὴν* كتابلرك معنىسنى آكلامامق ايچون « pour ne pas comprendre le sens des livres »; *σὰγ ταρα-φηντὰ* صاغ طرفنده « à droite »; *ὀλτεγενῦ* اولديغى « ayant été »; quelquefois il disparaît : *βὲ νιχαγετσὶς χοσνοὺτ ὀλμάνλαν* ونهايتسز خشنود اولغله « étant infiniment satisfait ». 2° *κίλμαγιαν* قيليان « ne faisant

pas », *γίοκτϐρ* يوقدر « il n'y a pas », *γιόϐκαν* يوغيكن « alors qu'il n'y a pas »; Μελλαγικλερὲ ملائكلره « aux anges », transcription dans laquelle paraît l'emploi abusif du *γ* semi-voyelle substitué par le turc vulgaire au *hamza* de l'orthographe arabe, sans parler du double pluriel, phénomène fréquent en turc vulgaire. Le *γ* a encore son rôle de nasalisante dans la transcription du *çâghyr noûn* par *νγ* : *ϖῆνγ* بيك « mille », *ἕνγ ἐησὶ* اك ايوسى « le meilleur », mais *ἄνγσιζταν* est une mauvaise transcription de آنسزدن « tout d'un coup » où l'*n* est simplement nasal; placé devant le *κ*, il l'adoucit et transcrit le ك dans *γκιοςερὶρ* كوسترر « il montre », *γκιουτερὶρ* كوندرر « il envoie »; *γκεντηνὲ ἐτϐ ὀλὰν μιλλετλερὲ* كندينه عدوّ اولان ملّتلره « aux nations qui sont ses ennemies », où il faut admettre une prononciation *gendu* pour *k'endu* de l'osmanli; dans ce dernier cas, le *γ* joue le rôle adoucissant de *ν* dans *ντ* = *d;* il est attiré par le *κ* comme le *μ* l'est par *ϖ* dans *μπ* = *b*.

*χ* transcrit toutes les gutturales : le ه dans *ϖάτεχου* بعده « ensuite », *χαϐέσιλεν* هوس ايلان « avec passion »; le ح dans *χεσὰπ σαγϊκισίγιλαν* حساب صايقيسى ايلان « avec la supputation du compte », *τζὰχτ* جهد « effort », *ζαχμὲτ* زحمت « peine », mais non transcrit dans *μασλαατὴ* مصلحتى « affaire »; le خ dans *μαχλϐκ* مخلوق « créature », *χϐσϐς* خصوص « affaire ».

Le ع, que les Turcs n'articulent pas, n'est pas transcrit : *πάτεχου* بعده « ensuite », *μίμπαατ* من بعد « postérieurement », *μουμιὲν* عموميًّا « en général ».

Le ح, qui n'existe pas en grec, est représenté par τζ : *ὀρὒτζ* اوروج « jeûne », *χατζὲτ* حاجت « besoin », *ἄτζαπ* عجب « étonnant », *τζὰν* جان « âme ».

Le چ est également représenté par τζ : *ναἰκατὰρ ζαχμὲτ τζεκτεῖ* نقدر زحمت چكدى « combien de peine il s'est donnée »; fautivement pour ش dans *σηπαρίτζ* سپارش « recommandation ».

ς souvent pour z final : *πεχρὴς* پهريز « jeûne », *οὐγιουκουσοὺς* اويقوسز « sans sommeil », *ἐτέρσινης* ايدرسكز « vous faites ».

ش, articulation qui manque au grec, est remplacé par σ : *σαγηρτλαρινὰ σηπαρὶτζ ἐτἰεῖκι* شاكردلرينه سپارش ايتدى كه « il recommanda à ses disciples de... », *σίμτι ταχὶ* شمدى دخى « maintenant aussi », *κεδανμῖς* كووغش « qui s'est fié », *γκεντὴ ἴλημ σοφουλουκλερινὰ κιδανμὶς ὀλμάηλαν* كندى علم صوفيلقلرينه كووغش اولمغله « se fiant aux sophismes de sa propre science ».

Le ψ transcrit *bs* dans : *χεσαψὶς* حسابسز « hors de compte ».

Le ξ transcrit *ks* dans : *ὀξὲς* اوكسز « orphelin »,

*γιυξὲκ* يوكسك « élevé », *ἐξὶκ ὀλμασιν* اكسك اولمسون « puisse-t-il ne pas manquer ! ».

Il faut remarquer le *s* ajouté au suffixe جه : *καρερίντζες γιαζίλμαμίς* « il n'a pas été écrit selon sa décision », *τουτ7ούκτζας* طوتدقجه « toutes les fois qu'il prend ». L'emploi constant de cette sifflante en pareil cas est un défaut qui se remarque chez les Arméniens et les Grecs parlant turc, et les fait aisément reconnaître.

## Voyelles.

L'*i* prosthétique du turc vulgaire devant certaines consonnes est reproduit fidèlement; c'est ainsi que nous avons *ἰρὶσκ* رزق « pain quotidien », *ἰρὰσ7 γκελτὶκ* راست كلدك « nous avons rencontré », *ἰραχατ* راحت « repos », *ἰριτζὰ* رجا « prière », *ἰραχμετλὴ* رحمتلو « défunt », *ἰναμὲτ* نعمت « délices », *ἰλαγὶκ* لايق « convenable ». Il se change en *o* dans *τὴκ ὀρυζκιαρλατὰν* ديك روزكارلردن « des vents violents ».

L'*î* long des mots empruntés à l'arabe est représenté par *ηγ* : *ἰνσανλίκ ζηγνετηνὴ* انسانلك زينتنى « l'ornement de l'humanité ».

L'*y* sourd du turc est simplement *ι* : *ἀρτὶκ* ارتيق « plus, dorénavant ».

*eu* et *u* sont rendus respectivement par *o* et par *ου* :

**ὀϐιουτνάμε** اوکوت نامه « conseil », **τυρλλῦ ὀϐιουτναμὲ νασαχατλάριλαν** درلو اوکوت نامه نصیحتلر ایلان « par ses conseils et avis de tout genre »; cette transcription traduit une prononciation *euvut* pour *euyut* (cf. *deuvmek* pour *deuymek*, *k'euv* pour *k'euï* : **Ὄμοδος ἀνγιλᾶν κιὸϐ ἰτζηντέ** اومودوس آکیلان کوی ایچنده « dans le village appelé Omodos »). Comparez encore **ϖολοὺκ** بولك « troupe », **γκιοςερὶρ** کوسترر « il montre », **γτιουτερὶρ** کوندرر « il envoie », **ναμκιὸρ** نانکور « ingrat », **ὀϐκεσινὴ** اوکسنی « sa colère » **ὀλυμῦ** اولومی « la mort », **γιυρὲκ** یورك « cœur ».

La métathèse des diphtongues, c'est-à-dire ce phénomène particulier au turc qui diphtongue de préférence la syllabe pénultième, est bien caractérisée dans la forme **Μεϊρὲμ** pour *meryem* : **Συλτὰν Μεϊρὲμ** سلطان مریم « La Vierge Marie »; c'est par le phénomène contraire que les Arméniens parlant turc prononcent *baryâm*, *qouryouq* pour *baïrâm*, *qouïrouq*.

Les habitudes de l'orthographe grecque ont amené l'ypsilon dans **ταχὺ** دخی « aussi », et les esprits rude et doux dans **Σεῤῥιφ** شریف « noble »; **κυτλυσσεῤῥὶφ** « Jérusalem » est pour قدس شریف; **κυτλυσεῤῥιφὴν φὲτ ὀλῦπ** قدس شریفك فتح اولوب « lors de la prise de Jérusalem ».

Comme exemple de transcriptions fautives, dues peut-être à des habitudes individuelles, on peut

citer celle de ﺱ par *τσ* dans *γιατσὴρ* يسير (turc vulg. pour أسير) « prisonnier », *γιατσηρλίγηντὰν* يسيرلكندن « de sa captivité », et celle de *è* par *ευ* (prononcé *ev* en grec moderne) dans *φεὺχμ ἐσσὶν, ἀγνασὶν* فهم ايتسون اكلاسون « qu'il saisisse et comprenne ». Mais c'est au turc vulgaire qu'il faut rapporter les formes telles que *σαχὴ* pour صحيح dans *βὲ μπȣ ζὴκρ ἐτ7ηγημὶς, σαχὴ ὀλτȣγȣνȣ, ϐȣκȣφ ὀλμασινὴ Ἰϛέρισεν, κȣλὰκ βέριν ἀγναϊάσινιζ* وبو ذكر ايتديكمز صحيح اولديغنی وقوف اولمسنی ايستر ايسك قولاق ويرك اكلايه سكز (*sic*). « Et si vous désirez (*littér.* si tu désires) savoir si ce que nous avons mentionné est vrai, prêtez l'oreille pour comprendre »; et *κίνε* كنه pour ينه « de nouveau » dans *βὲ ταχὶ κίνε* ودخی ينه « et encore de nouveau ».

Ῥάππιλ « le Seigneur » est visiblement abrégé de ربّ ال[عالمين] « le Seigneur des Mondes », expression coranique pour désigner Dieu : Ῥάππιλ Χριϛὸς Ἐφέντη « le Seigneur Christ », Ῥάππιλ *ταάλλε* رب تعالى « le Très-Haut ».

Βάλιτȣλλαχ est bien la Mère de Dieu, Θεοτόκος, والدهٔ اللّه : *βὲ γαγέτλε πεγεντεῖ* Σȣλτὰν Βάλιτȣλλάχ وغايتله بكندی سلطان والدهٔ اللّه « et cela plut extrêmement à la Mère de Dieu »; mais Μεϐλȣτȣλλάχ, qui devrait signifier le Fils de Dieu مولود اللّه, s'emploie également dans le même sens, ainsi que le démontre

péremptoirement l'expression **Μεϐλȣτȣλλὰχ Χατȣ̃ν**, ce qui ne peut s'expliquer que par l'ignorance totale de la signification de l'arabe مولود اللّه.

A signaler encore la particule possessive لى ajoutée à des adjectifs ou participes arabes, ce qui est un simple barbarisme : *ταϊμλὴ* دايملى « perpétuel », Μȣπαρεκλὴ مباركلى « béni ».

**Κατὶ** قاتى proprement « dur, fort », employé dans le sens de « très », est particulier à l'Asie Mineure : *κατὶ ἀτζαΐπτηρ τουτλουγȣ̃ν χεκμετλὲρ* قاتى عجايبدر طوتديغك حكمتلر « les avis que tu as reçus sont bien étranges ».

Μαχανὰ بهانه « prétexte » est une forme turque vulgaire. Mais *ϖεφὰτ* وفات « décès » est une transcription fautive : *ϖεφὰτ ὀλτȣ̃ ὄπηρ ὀμȣρὲ κιτλεῖ* وفات اولدى اوبر عمره گتدى « il mourut et partit pour l'autre vie »; de même pour *μεχφοὺμ* مفهوم « l'intelligence »; *βὲ ὄλ μεχφουμὲ γκελήρκι, ὄλκι μεχφοὺμ ἰτζὴν γιαρατλεῖ ἰνσανὴ Ἄλλαχταᾶλλε* واول مفهومه گلورکه اولکه مفهوم ايچون ياراتدى انسانى اللّه تعالى « et ceci vient à l'esprit, c'est que Dieu a créé l'homme pour l'esprit ». Autre métathèse dans *καργὲτ* غيرت « zèle » : *τζάχτ βὲ καργὲτ ἐτλὴμ* جهد وغيرت ايتدم « je fis montre de zèle et d'efforts ».

Ces trois ouvrages, s'ils offrent une abondante matière à des recherches philologiques, ne contiennent en revanche presque rien de la biographie de leur auteur. C'est à peine si la préface du *Béhâr-i Ḥayât* nous apprend qu'il est resté trente-cinq ans hors de son pays, qu'il y retourna cependant une fois pour y visiter ses parents et ses proches; c'est alors qu'il rencontra deux de ses parents dans l'aisance qui lui demandèrent d'écrire en turc des récits de sainteté; il nomme aussi les amis qui lui fournirent les moyens d'imprimer ses ouvrages, Hadji Agapoghlou, Hadji Anastase, et Khodjayenoghlou Hadji-Kyriako. Les titres de ses publications et la signature du *Béhâr-i Ḥayât* nous apprennent que Séraphin Raqîb était originaire d'Adalia et ancien métropolitain d'Angora. Les armoiries qui sont gravées à la fin de la notice sur Kykko et à la page 12 du *Béhâr* portent la date de 1782 et la mention : Πρώην Ἀγκύρας Σεραφεὶμ, avec la reproduction, au centre, de deux sceaux portant tous deux la date de 1774. C'est probablement à cette époque qu'il a été élu archevêque d'Angora; si l'on y ajoute l'intervalle de trente-cinq ans donné par la préface du *Béhâr*, on trouve 1809, date postérieure de trois ans à la publication de l'ouvrage; mais le chiffre de 35 peut avoir été arrondi, ou bien l'auteur avait déjà quitté son pays antérieurement à sa nomination au poste épiscopal d'Ancyre, ce qui n'a rien que de possible et de naturel. M. E. Legrand veut bien me faire savoir que Séraphin fut élève de Hiérothée

d'Ithaque et d'Éphrem d'Athènes, et qu'il prit le froc au couvent de Kykko, dont il fut par la suite protosyncelle et archimandrite. En dehors des trois ouvrages turcs qui font l'objet du présent article, il a publié quatre autres livres, également en turc et en caractères grecs, dont M. Legrand a pris la notice à la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, il y a quelques années. On se contentera d'en donner les titres[1].

[1] Ῥουχ ἀφιετλιγή. Παχάρι ζουμπιουλναμέ. Γετὶ ταλὶμ νασαχατλαρὶ, Δαμασκηνὸς·κιταπτὰν ταξὶμ, βὲ τεφσὶρ ὀλμά. Βὲ Πάτερ ἡμῶν Ῥεπανὶ ντοβανὶν τεφσὶρ μεφουμὶ, βὲ Εὐχολόγιον κιταπτὰν, τεφσὶρ ὀλμοὺς Ἰκτιζαλὴ ντοαλὲρ, χὲρ βετζχ σσηκετλὲρ ἰτζὴν. Βὲ ταχὶ γιαγμοὺρ ὄλματικ, κουρουλοὺκ ὀλτουκτὰ, ῥαχμὲτ γκελμεσινὲ ντοαλὲρ. Βὲ χαζερὲν ταχὶ χατζετλὲρ, τζανὰ Κιφαετλοῦ. Βὲ ἅγιος Κλήμεντος Ἄγκαρα μητροπολουτοῦν νακλιετή. Τεφσὶρ ὀλμούσΊουρ, Ἀτάλιαλου, Σάπηκα Ἔγκιουρου Μητροπολουτοῦ Σεραφεὶμ ῥοχπαντὰν. Τζουμλέῑ ἀλεμὶν, μουμιὲν χρισΊιανλιγὴν κιφαετλιγὴ ἰτζὴν, Σίμτι ἰλκ ἐϐϐελοῦ, Πασμαϊᾶ βεριλτεῖ Βενετικτὲ, ζὴκρ ὀλὰν μητροπολουτοῦν χάρτζ Μασραφίϊλαν. Ῥουχανὶ τζὰν ἀφιετλιγὴ ἰτζὴν, Σεφάγι Τεντιριζλὶκ ἰτζὴν, Χέρτουρλλου κιουναχλαρὶν κασααϐετλὴ ϖερελερὴ, βέ γιαραλαρὶ ἰτζὶὴν. ϙψπϐ΄. Ἐνετίῃσιν, 1782. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. *Con licenza de' Superiori e privilegio.* «La santé de l'âme. Le livre du Printemps de la jacinthe. Sept conseils d'instruction, extraits et commentés du livre de (Saint-Jean) Damascène. Commentaire du sens de la prière dominicale *Pater noster*. Prières nécessaires commentées d'après le Livre de l'Eucologe. Prières pour toute espèce de souffrances (?), et pour faire venir la pluie (litt. la miséricorde) en cas de sécheresse. Également des invocations toutes prêtes (?), satisfaisantes pour l'âme. Histoire de Saint-Clément, métropolitain d'Ancyre. Expliqué par le moine Séraphin d'Adalia, ancien métropolitain d'Angora; imprimé pour la toute première fois, en vue d'être utile à toute la chrétienté du monde entier. A Venise, aux frais et dépens dudit métropolitain, pour la santé spirituelle de l'âme, pour l'équilibre du corps, pour (la guérison) des

Séraphin a aussi traduit en turc et publié à Venise le *Psautier* (date inconnue); il a publié en grec et en turc, à Leipzig, en 1758, un *Προσκυνητάριον Guide du pèlerin aux Lieux Saints*, dont il existe un exemplaire au British Museum, sous forme d'un in-4° de 84 pages à 2 colonnes. En grec, il a écrit,

tristes blessures et cicatrices des péchés de toute espèce. A Venise, 1782, chez Nicolas Glykys, de Janina.»

*Χατζὲτ ναμὲ κιτάπη σουλτὰν βαλιτουλὰχ Παναγία μεϐλουτουλλαχήν, νιαζιμὲτ παράκλησιλερι, βὲ γιρμιτὸρτ σελαμλαμασὶ, βὲ Ἁμαρτωλῶν Σωτηρίατα μπεάν ὀλὰν χεκμετναμελερὶ, βὲ Ἑξάψαλμος, βὲ Ἀπόδειπνον, βὲ ταχὶ ἰκτιζαλὶ σεγλὲρ μπούρατα μεϐτζούττουρ ὀνλάρκι χὲρ Χριστιανὰ λαζίμτιρ σαπάχ ἀξάμ ὀχουγιᾶ. Σίμτι Ἴλκ ἐϐϐὲλ τεφσὶρ ὀλουνοὺπ Πασμαγιὰ βεριλτὶ, ποῦ ζῆκρ ὀλουνανὴν χάρτζ μασραφήγιλεν. γιαϐὰν Ῥώμτζα τιλιντὲν Τοὺρκ λισανινὰ, ζίατε ἐμὲκ ζαχμέτιλαν, Ἀτάλλιαλου Σεραφεὶμ ἱερομόναχοσταν. Χριστιανλαρὶν κιφ[α]ετλιγὴ ἰτζὴν. Ἀγιανλαρὶν ἰζνίγιλεν Βενετικτέ πασιατί.* [Παρὰ] *Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων.* 1802. *Τζοῦμλενιζ Χριστοζοῦν Ἴζηνὲ γιορούγιουν. Con licenza de' Superiori e privilegio.* «Livre de prières. Consolations de la très sainte Vierge, mère de Dieu; ses vingt-quatre salutations. Les conseils appelés *Ἁμαρτωλῶν Σωτηρία* (le «Salut des pécheurs», ouvrage d'Agapios Landos, moine crétois), ainsi que l'Hexapsalmos et l'Apodeipnon, et autres choses nécessaires, qui se trouvent ici, et qu'il est indispensable à tout chrétien de lire matin et soir. Présentement, pour la toute première fois, expliqué et imprimé, aux frais et dépens du susdit. (Traduit) du grec vulgaire en turc, avec beaucoup de peine et d'effort, par Séraphin d'Adalia, le moine, en vue d'être utile aux chrétiens. Imprimé à Venise avec la permission du Sénat. (Chez) Nicolas Glykys de Janina, 1802. Que vous tous vous vous revoyiez dans la gloire du Christ!»

*Ἰτιλὰ κελαμί. Τζανὰ κιφλετλοῦ, Χελασλοῦ Χριστὸς ἐφέντιμιζοῦν, ἰσκεντζελεροῦ ἰτζὶν, βὲ ἀζιμετλοῦ ἀνασΊασισὶ ἰτζίν, Ἰησοῦς Χριστοζοῦν. Κηριτλὶ Ἀθανάσιος Βαροῦχα, ἱερομοναχοσοῦν νασαχτλαριντὰν, ῥώμτζαταν, τούρκτζε τιλινὲ τευσὶρ, Ἀτάλιαλου, Σεραφεὶμ ἱερομόναχοσταν. Ἰμανλοῦ μοουμὶν Ὀρθόδοξος Χριστιανλαροῦν κεφαετλιγοῦ ἰτζὴν, σίμτι κίνε ἰκιντζὶ κερὲτ, Ἅγιον Ὀροζλοῦ ἀμπαλὴ Ζαχαρίανιν ἰμτατιγιναν, μπασμαγιᾶ βεριλτεῖ, βὲ Χέρκιμ ὀκοῦρσα οὐτζ τεφὰ ὁ Θεὸς*

sous le titre de *Πνευματικὴ κιθάρα*, *Harpe spirituelle*, un recueil de pieux discours, publié à Venise en 1783; il a donné des éditions de la *Εὐαγγελικὴ*

*συγχωρήσει ντεγέ. αωϛ'.* Βενετικτὲ *πασμαγιᾶ βεριλτοῦ.* 1806. **Παρὰ** Νικολάῳ Γλυκεῖ *τῷ ἐξ* Ἰωαννίνων. *Πατησσαχὶν ἰζνίηλαν.* « Le discours de la connaissance. Souffrances de N.-S. le Christ, sauveur, consolateur de l'âme, et sa majestueuse résurrection. Extraits des Conseils d'Athanase Baruch, le moine crétois, et expliqué du grec en turc, par Séraphin d'Adalia, le moine, pour la consolation des chrétiens orthodoxes vrais croyants et pleins de foi. Imprimé pour la seconde fois avec l'aide d'Abali Zacharie du Mont-Athos. Quiconque le lira, dise trois fois : « Dieu pardonne! » Imprimé à Venise, 1806. Chez Nicolas Glykys, de Janina. Avec l'autorisation de l'Empereur. »

Τζουμλὲ Σενενὴν Κυριακηλερινὲ *τζεβὰπ βὲ νασααϊλάρ.* Τεφσὶρ *ὀλουνμοὺς,* Ῥώμτζα Γιαβὰν Τιλιντὲν Τουρκλισανινὰ, Ἀτάλλιαλη Σεραφεὶμ *ἱερομόναχοσ7αν σίμτι* Ἰλκ *ἐβὲλ* Πασμαγιᾶ *βεριλτὴ, ποῦ ζὴκρ ὀλουνὰν κιμσενὴν χάρτζ μασραφίγιλαν,* Χρισ7ιανλαρὶν Κιφαετλιγὴ, *βὲ* Χελασλικλαρὶ *ἰτζὴν.* Ἰμτι *ταχὶ, σουλτὰν* Βαλιτουλλάχ Παναγία Κύκκονουν Κύπριζτα *σακὶν ὀλὰν, ἀζὶμ βὲ* Πατισὰχ *μονασ7ηρὶν μετὰτ* Ἰμτατίγιλαν Σαυκλιγὰ *γκελὶπ ἀτζιγὰ πεὰν ὀλ(ο)υντοῦ, βὲ* Πασμαγιᾶ *βεριλτι, ζίατε ἐμὲκ ζαχμετιλεν, βὲ χάρτζ μασράφιλαν.* Βενετικτὲ *πασμαγιᾶ βεριλτὶ, ἀγιανλαρὶν ἰζνίγιλεν.* Βὲ Πακιλτὶ *ζίατε* Τεκμὶλ *ὀλουντοῦ, ἄσλα* Γιαγνησὶ *γιόκτουρ* Νοξανλὶκ *οὐζερέ.* Βόρτολι Ἀντώνιος Πασματζητάν. 1758. *αψνϛ'. Con licenza de' Superiori e privilegio.* « Réponses et conseils pour tous les dimanches de l'année. Expliqué du grec vulgaire (du Κυριακοδρόμιον ou *Recueil de sermons* pour tous les dimanches de l'année d'Agapios Landos) en turc par Séraphin d'Adalia, le moine. Imprimé pour la toute première fois aux frais et dépens du susdit, pour la satisfaction et le salut des chrétiens. Venu à la lumière (شرولك), exposé à tous, et imprimé avec l'aide du grand monastère impérial de la Sainte Vierge, mère de Dieu, à Kykko, en Chypre, avec beaucoup de soins, de peines et de dépenses. Imprimé à Venise avec l'autorisation du Sénat. Revu avec soin et complété, sans erreur (پاكلش) ni diminution. De l'imprimeur Antonio Bortoli, 1758. »

Ce dernier ouvrage est la plus ancienne publication turque de Séraphin qui soit venue à la connaissance de M. E. Legrand.

Σάλπιγξ (Leipzig, 1758), de la Τυπικὴ διάταξις du monastère de N.-D. de Machæras (Venise, 1756), du Ῥαντισμοῦ σΊηλίτευσις (Leipzig, 1758), livre qui renferme la critique du baptême par infusion adopté par les églises d'Occident, tandis que les Orthodoxes administrent ce sacrement par immersion, et des éditions bien revues et corrigées du Λαυσαϊκόν (1758) et du Θηκαρᾶς (1783).



IMPRIMERIE NATIONALE.

# LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

MISE À LA PORTÉE DE TOUS ET FACILITATION DE LA CONNAISSANCE DES *SONNA* DUES À L'ANNONCIATEUR DES RÉCOMPENSES ET DES CHÂTIMENTS.

Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.

Louange à Dieu, le juge souverain, le magnifique, qui a la richesse, la surabondance, la bienfaisance, et nous a gracieusement octroyé la vraie foi, a fait prédominer notre religion sur toutes les autres, a anéanti par son ami, son affectionné, son serviteur et son envoyé Mohammed (que Dieu le bénisse et le sauve!) les cultes idolâtres, et l'a distingué lui-même par le *Miracle* coranique et les *Sonna* durables dans la succession des temps; que Dieu le bénisse lui, les

autres prophètes et leurs familles[1], aussi longtemps que les deux durées (le jour et la nuit) alterneront, que les ordres divins seront exécutés, le nom divin répété avec louange, que durera la succession des deux temps (le jour et la nuit).

Et ensuite : la science du ḥadîts occupe un rang des plus éminents parmi les moyens de se rapprocher du Maître des mondes. Comment en serait-il autrement, étant donné qu'elle consiste à montrer les voies suivies par la meilleure des créatures, le plus magnanime des êtres passés et futurs?

Le présent livre est un abrégé de mon autre livre, *El-Irchâd*, abrégé lui-même des « ʿOloum el-ḥadîts » du maître, l'imam, le ḥâfith, le vérificateur, le subtiliseur[2] Abou ʿAmr ʿOtsman b. ʿAbd er-raḥman, connu sous le nom d'Ibn es-Çalâḥ. Je m'efforcerai, s'il plaît à Dieu, d'être le plus concis possible, sans cependant me montrer incomplet, et je rechercherai avec soin la clarté de l'expression. Au surplus, c'est sur Dieu le Magnanime que je me repose, en lui que je mets ma confiance et que je cherche appui.

Le ḥadîts est *parfait* (صحيح), *bon* (حسن) ou *faible* (ضعيف)[3].

[1] Il est remarquable que Nawawi néglige ici de faire suivre la *taçlya* du *taslim* conformément à la règle qu'il passe pour avoir formulé lui-même : يكره إفراد الصلاة عن السلام (cf. GOLDZIHER, *Ueber die Eulogien der Mohammedaner*, in *Z. D. M. G.*, L. 106).

[2] المحقق المدقق : cf., sur le sens exact de ces deux épithètes, DE SLANE, *Ibn Khald. Proléy.*, I, 196, note 1.

[3] C'est Abou Solaïman el-Khaṭṭabi († 388) qui le premier aurait formulé cette division fondamentale du ḥadîts, dans son commen-

Première branche. — En première ligne vient le ḥadîts *parfait* (صحيح); son étude fait naître plusieurs questions.

I. On doit définir le ḥadîts *parfait*, celui dont l'isnâd est *lié* (متّصل)[1], ne renferme que des individus *probes* (عدل) *sûrs* d'information (ضابط) et qui est exempt de toute anomalie (شذوذ) et de toute *tare* (علّة)[2]. — En déclarant un ḥadîts *parfait*, on entend

taire aux *Sonan* d'Abou Dawoud, intitulé *Ma'âlim es-sonan* (Tad. 13, l. 11 et suiv.). Au lieu de *dha'îf*, il employait *saqîm* (Naw., I, 39, l. 11 et suiv.); ce synonyme de *dha'îf* est l'exact opposé de *çaḥîḥ*, au propre et au figuré. Quoiqu'il ne figure nulle part dans le *Taqrîb*, ce mot n'a cependant pas disparu de la terminologie des traditionnistes à l'époque classique : Dsahabi l'emploie très fréquemment et Jorjani dans les *Ta'rifât* en donne la définition : السقيم في الحديث خلاف الصحيح. — Il est possible que cette division tripartite du ḥadîts ait son origine dans une distinction posée par Moslim lui-même (Naw., I, 67-80) et dont il sera parlé plus loin (cf. *inf.*, 483, n. 2). Rappelons d'autre part que I. Ḥajar a adopté dans la *Nokhba* une autre division plus large du ḥadîts en *maqboul* (acceptable) qui comprend à la fois le *çaḥîḥ* et le *ḥasan*, et *mardoud* (rejetable) qui comprend les diverses variétés du *dha'îf* (cf. aussi Tad., 13, l. 20).

[1] Cf., pour la définition des termes متصل, عدل, ضابط, شذوذ, علّة, *inf.*, V^e^, XXIII^e^, XIII^e^, XVIII^e^ *branches*.

[2] I. es-Çalaḥ donne du ḥadîts *parfait* la même définition (Tad., 14, l. 4) avec cette différence que متصل est remplacé par مسنَد (cf. pour ce mot *inf.*, IV^e^ branche), ce qui n'attribuerait le caractère de *parfait* qu'aux ḥadîts relatifs au prophète (مرفوع); dans le même sens Risch 7, Dict. 817. — Ibn Ḥajar prétend que la définition d'I. es-Çalaḥ est celle de Moslim lui-même; de fait ce passage d'Ibn es-Çalaḥ permet de le supposer : شرط مسلم في صحيحه ان يكون الحديث متصل الاسناد بنقل الثقة عن الثقة من اوله الى منتهاه سالما من الشذوذ والعلّة وهذا حدّ الحديث الصحيح (*ap.* Naw., I. 22, l. 28 et suiv.). — On rencontre chez la plupart des traditionnistes des définitions analogues; néanmoins il est arrivé que des auteurs fissent

simplement exprimer qu'il réunit ces qualités, et non pas que sa *perfection* est un fait apodictiquement établi[1]. En déclarant un ḥadîts *imparfait* (غير صحيح), on entend simplement exprimer que son isnâd ne réunit pas les conditions de la *perfection*. — D'après l'opinion préférable, on ne saurait décider absolument d'aucun isnâd qu'il est de tous le plus *parfait*. Il y a néanmoins des opinions divergentes; les uns ont dit : le plus *parfait* est Ez-Zohri rapportant de Sâlim, de son père; d'autres Ibn Sirîn, d'ʿObaïda, d'ʿAli; d'autres El-Aʿmach, d'Ibrahim, d'ʿAlqama, d'Ibn Masʿoud; d'autres Ez-Zohri, d'ʿAli b. el-Ḥosaïn, de

entrer dans l'idée de *perfection* (صحة) des éléments absoluments différents : d'une part, il fut admis de bonne heure que la reconnaissance d'un ḥadîts par l'*Ijmâʿ* suffisait à lui donner la *perfection* (cf. *M. St.*, II, 139); et dans un sens voisin, un parti proclama qu'un ḥadîts, *même sans isnâd*, pouvait être *parfait*, lorsqu'il était conforme à l'*Ijmâʿ*, au Coran ou à quelque *source* du droit (Tad., 15, l. 26, 30). D'autre part, certains auteurs, surtout des Moʿtazilites, exigèrent comme condition essentielle de la *perfection*, la pluralité des récits; Chafeʿi semble avoir soutenu contre eux une polémique (Tad., 17, 18 *pass.*); le nombre des récits nécessaire variait suivant le caprice des individus (Tad., 18, l. 24, 25); Yahya b. Moʿin n'admettait pas les récits rapportés en moins de 30 versions (Tahds, 629, l. 12). El-Ḥâkim lui-même fonde sa classification des ḥadîts *parfaits*, sur cette considération du nombre des récits (*ap.* Naw., I, 40). Remarquons que la présente définition du *parfait* ne s'applique qu'au ḥadîts *intrinsèquement parfait* صحيح لذاته; elle laisse de côté le ḥadîts *extrinsèquement parfait* صحيح لغيره dont il sera parlé plus loin à propos du ḥadîts *bon*.

[1] لانّه مقطوع به; c'est, remarque Soyouti, que d'une part les autorités sûres ne sont pas à l'abri de l'erreur et que, d'autre part, une autorité faible peut parfois rapporter un fait exact (Tad., 18, l. 27; 18, l. 4). — Voir, pour l'exception qu'I. es-Çalâḥ a voulu faire à cette règle en faveur de Bokh. et de Mosl., *infra*, p. 494.

son père; d'autres Mâlik de Nâfi', d'Ibn Omar[1]; et dans le même sens, on a dit enfin : El-Chafe'i de Mâlik, de Nâfi', de Ibn 'Omar[2].

II. Le premier ouvrage consacré uniquement au

[1] Cet isnâd est connu sous le nom de « chaîne d'or » سلسلة الذهب (*Moh. St.*, II, 247). Parfois on allonge cette chaîne précieuse avec les noms respectés de Chafe'i et d'I. Ḥanbal (cf. un recueil intitulé : سلسلة الذهب *ap.* H. Kh., III, 507). D'autres isnâds, on a dit également qu'ils étaient « tressés en or » مشبك بالذهب (Tad., 22, l. 20) « fondus en or » مسبك بالذهب (Tahds., 507).

[2] Ibn Chihâb ez-Zohri (+ 124) est une autorité des six livres canoniques. — Sâlim dont il s'agit ici est le fils de 'Abd allah ibn 'Omar, mort en 106; son père 'Abd allah mourut lui-même en 73. — Moḥammed b. Sirîn (+ 110) et 'Obaïda es-Salmâni (+ 72) appartiennent tous deux à la classe des *suivants*. — Solaïman el-A'mach (+ 148), Ibrahim en-Nakh'i (+ 95) et 'Alqama b. Qaïs (+ 62) sont tous trois fréquemment cités dans les six recueils canoniques. — Ibn Mas'oud dont il est question ici est le célèbre *compagnon* 'Abd allah b. Mas'oud (+ 32). — 'Ali b. El-Ḥosaïn, généralement désigné sous le nom de Zaïn el-'Âbidin, petit-fils du calife 'Ali, mourut en 94. — Nâfi', affranchi d'Ibn 'Omar, mourut en 117 à Médine. — Il y a une foule d'autres isnâds pour lesquels on a réclamé la *plus haute perfection* (الاصحية). Généralement ces préférences sont l'expression de réputations provinciales de râwis (cf. sur le caractère provincial du ḥadîts à son origine, *M. St.*, II, chap. VI, *passim*, et p. 227). El-Ḥâkim s'en est rendu compte; il se garde de citer un isnâd comme le plus *parfait* de tous *generaliter;* mais il indique l'isnâd le plus *parfait* parmi ceux en cours dans tel pays, ou ceux par lesquels on rapporte les récits de tel *compagnon* (Tad., 22, l. 7 et suiv.). — Il est intéressant de noter que les rivalités d'écoles ont eu leur écho dans la question : à l'encontre de l'opinion qui fait de Chafe'i d'après Malik, etc., l'isnâd le plus *parfait*, les hanafites ont attribué la *supra-perfection* à un isnâd qui comprendrait A. Ḥanîfa d'après Malik, etc. (Tad., 20, l. 22 et suiv.). D'autres auteurs ont donné la priorité à un isnâd contenant le nom d'un autre chef d'école, Sofyân et-Tsaouri (Tad., 22, l. 2 et 3).

ḥadîts *parfait* est le *Çaḥîḥ* d'El-Bokhari [1]. Moslim vint ensuite [2] et les ouvrages de ces deux auteurs sont les plus *parfaits* de tous les livres après le Coran précieux [3]. Des deux, c'est celui de El-Bokhari qui l'emporte en *perfection* et en utilité. Telle est l'opinion juste, quoique certains auteurs aient déclaré Moslim

[1] Cf., pour l'exposition complète des caractères qui distinguent le *Çaḥîḥ* de Bokh. des recueils antérieurs de traditions, *Moh. St.*, II, chap. VIII.

[2] L'ouvrage de Mosl. n'est-il en fait consacré qu'au ḥadîts *parfait?* La question paraît douteuse; en effet l'auteur lui-même, dans l'introduction à son *Çaḥîḥ*, annonce qu'il a réparti les ḥadîts en trois classes : dans une première, il a placé les récits provenant de râwis irréprochables; dans une deuxième, les récits provenant de râwis véridiques et sûrs, mais néanmoins inférieurs aux précédents: dans une troisième, enfin, les traditions que, soit pour l'insuffisance de leurs râwis, soit pour quelque autre cause, on ne saurait accepter. Il donnera d'abord les premières, et à leur suite les deuxièmes; quant aux troisièmes, il ne s'en occupera pas en principe; néanmoins, le cas échéant, il éclaircira les vices de certaines d'entre elles (*ap.* Naw., I, 69-80). Cette distinction de Mosl. a peut-être eu de l'influence sur la classique division tripartite du ḥadîts en صحيح, حسن, ضعيف. — El-Ḥâkim explique ce passage comme il suit : Mosl. avait l'intention de consacrer à chacune de ces classes de ḥadîts un recueil spécial; il a achevé celui qui contient les traditions de la première : c'est le *Çaḥîḥ*. La mort l'a empêché de réaliser le reste du programme qu'il s'était tracé. Cette opinion d'El-Ḥâkim partagée par El-Baïhaqi a triomphé dans la doctrine. Toutefois le cadi 'Iyâdh († 544) a donné de la division de Mosl. une interprétation différente : elle s'appliquerait aux traditions du *Çaḥîḥ* lui-même; et Mosl. aurait rapporté dans cet ouvrage des traditions des trois classes d'après les règles par lui posées (*ap.* Naw., I, 33-35; Tad., 27, 28).

[3] La grande autorité des deux recueils est en fait avant toute autre chose basée sur l'approbation de l'*Ijmâ'* (*Moh. St.*, II, 256, l. 32).

plus *parfait* qu'El-Bokhari[1]. Moslim a ceci de particulier qu'il réunit en un seul endroit les différentes *voies* (طرق) d'un même ḥadîts[2]. — Ces deux maîtres n'ont pas épuisé la matière du ḥadîts *parfait*, et même

[1] Ce furent surtout des docteurs maghribins qui accordèrent la préférence à Mosl. (Voir sur les motifs de cette préférence d'après I. es-Çalâh : I. Kh. *Proleg.*, II, 475; comp. Salisb., 135, 138). — I. Ḥajar donne un exposé très méthodique des motifs qui font généralement assigner le premier rang à Bokh.; il prend un à un les éléments de la définition du *parfait* et montre que les ḥadîts du *Çaḥîḥ* de Bokh. répondent mieux de tout point à cette définition que ceux du *Çaḥîḥ* de Mosl. : (*a*, pour ce qui est de la *liaison* اتصال, Bokh. ne considère pas comme *lié* un ḥadîts معنعن (cf. *infra*, XI[e] branche) lorsque la rencontre du râwi qui rapporte sous cette forme et de son auteur n'est pas clairement établie; Mosl. exige simplement que les deux personnages aient vécu à la même époque (Naw., I, 166-170; Salisb., 129-135; Mosl. réfute avec beaucoup d'acrimonie l'opinion adverse). — (*b*, pour ce qui est de la valeur des râwis, il y a beaucoup plus de personnages suspects parmi les autorités de Mosl. que parmi celles de Bokh. — (*c*, pour ce qui est de l'absence d'*anomalies* et de *tares*, on a pu relever chez Mosl. bien plus que chez Bokh. des traditions qui n'étaient pas de bon aloi (*Nokh.*, 14, 15). — Naw. et I. Ḥajar ne manquent pas, au reste, de placer en première ligne, parmi les motifs qui doivent faire préférer Bokh., la décision en ce sens de l'*Ijmâ'* اتفاق العلماء (Naw., I, 21, l. 15 et suiv.). L'*Ijmâ'* fonde donc الاصحية comme il fonde الصحة.

[2] Bokh. au contraire dissémine les versions d'un même récit dans différents chapitres suivant qu'il en veut appuyer telle ou telle règle dogmatique (cf. *M. St.*, II, 246). Aussi Naw. constate-t-il que Bokh. est d'emploi moins facile que Mosl., que souvent une tradition y figure là où l'on ne s'attendrait pas à la trouver, et que, pour cette cause, il est arrivé à des *modernes*, peu familiarisés avec l'ouvrage, d'affirmer faussement que certains ḥadîts ne s'y trouvaient pas (Naw., I, 22; comp. I. Kh., *Proleg.*, II, 474). — Par contre Bokh. a donné à chaque chapitre de son recueil une *tarjoma* (rubrique). Mosl. n'en avait pas fait autant, et plus tard certains auteurs s'acquittèrent de cette tâche avec un bonheur inégal (*M. St.*, loc. cit. — Naw., I, 30, 31).

ils ne s'y sont nullement efforcés[1]. On a dit qu'ils n'avaient laissé de côté que bien peu de ḥadîts *parfaits;* mais c'est là une assertion inadmissible. La vérité, c'est qu'en dehors des cinq *bases*[2] c'est-à-dire des deux *Çaḥîḥ*, des *Sonan* d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsi, d'En-Nisaï, on n'en saurait trouver qu'une quantité infime. — La totalité des ḥadîts rapportés par El-Bokhari s'élève à 7,275, si l'on fait entrer en compte ceux répétés plusieurs fois; en les défalquant, on obtient un total de 4,000. Quant à Moslim, il contient environ 4,000 ḥadîts, défalcation faite des répétitions. On trouvera le surplus des traditions *parfaites* dans les livres de *Sonan* dignes de foi comme ceux d'Abou Dawoud, d'Et-Termidsi, d'En-Nisaï,

[1] Cette phrase est une réponse aux critiques dirigées par Daraqoṭni et Baïhaqi contre les deux *Çaḥîḥ*. Ces auteurs ont reproché à Bokh. et à Mosl. d'avoir arbitrairement laissé de côté beaucoup de ḥadîts *parfaits*. Par exemple, les deux maîtres n'ont rapporté que certains des ḥadits contenus dans la *Çaḥîfa* d'Homam b. Monabbih († 131); or tous les ḥadîts de ce recueil ayant le même 'isnâd, Bokh. et Mosl. auraient dû logiquement les rapporter tous (Naw., I, 35). — On a répondu à cette critique que les deux maîtres ont d'après leur déclaration formelle agi ainsi de propos délibéré (cf. Salisb., 138, 139). En négligeant certains ḥadîts *parfaits*, ils ont voulu éviter d'allonger démesurément leurs œuvres, ou obéi à des scrupules dignes d'éloge (Tad., 27, l. 21 et suiv.; *M. St.*, II, 252, note 2).

[2] الاصول الخمسة; comp. الامهات الخمس *ap.* I. Khald., II, 401. — Naw., suivant en cela I. es-Çalâḥ ne fait pas rentrer dans les recueils canoniques l'ouvrage d'I. Maja qui n'eut assez longtemps qu'une médiocre réputation (Ṭabaq., IX, 29). Plus loin, il le mettra sur la même ligne que le *Mosnad* d'I. Ḥanbal. — Voir pour la détermination approximative de l'époque où l'on commença à parler des «six bases» avec adjonction d'I. Maja : *M. St.*, II, 261-265.

d'Ibn Khozaïma, d'Ed-Daraqotni, d'El-Ḥâkim, d'El-Baïhaqi et dans d'autres ouvrages. On tiendra pour *parfaites* les seules traditions que ces auteurs déclarent expressément telles; la *perfection* d'un ḥadîts n'est pas suffisamment établie par sa simple présence dans un de ces ouvrages, sauf dans ceux dont les auteurs ont pris pour règle de ne rapporter que des traditions *parfaites*[1]. — El-Ḥâkim s'est appliqué à donner un supplément aux deux *Çaḥîḥ*, en réunissant les traditions *parfaites* qui n'y figurent point; mais il s'est montré trop coulant (متساهل) dans l'acceptation des ḥadîts[2]. Aussi bien voici l'attitude que nous tiendrons à son égard : soit un ḥadîts garanti par lui *parfait*, mais pour lequel nous ne trouvons chez les auteurs dignes de foi ni déclaration de *perfection*, ni déclaration de *faiblesse* (لا تصحيح ولا تضعيف). Nous le considérerons comme *bon* (حسن), sauf au cas où y

[1] الا في كتاب من شرط الاقتصار على الصحيح; tel est le cas d'Ibn Khozaïma (+ 311) (Tad., 31, l. 2); aussi son livre a-t-il parfois été compté au nombre des «six bases» à la place de celui d'Ibn Maja (cf. SPRENGER, *Mohammed*, III, CIII). — Ed-Daraqoṭni († 385), outre son livre de *Sonan*, composa un ouvrage de critique sur les deux *Çaḥîḥ* (cf. *M. St.*, II, 257). — El-Baïhaqi de Nisapour (+ 458) était élève d'El-Ḥâkim; on s'accorde à reconnaître qu'il a fait preuve de plus de soin que son maître dans le choix des traditions (Tad., 31, l. 10).

[2] Dans son *Complément des deux Çaḥîḥ* مستدرك على الصحيحين, El-Ḥâkim prétend rapporter les traditions *parfaites*, restées en dehors des deux *Çaḥîḥ* : il les divise en quatre classes : *parfaites* d'après les règles de critique des deux maîtres, *parfaites* d'après les règles de Bokh., *parfaites* d'après les règles de Mosl., *parfaites* d'après les règles d'autres auteurs (Tad., 31, l. 8). — Ibn es-Çalaḥ et Nawawi adressent déjà ici à El-Ḥâkim les critiques que Dsahabi formulera durement dans son *Mizân* (cf. *M. St.*, 273, 274).

serait visible quelque *tare*, cause inévitable de *faiblesse*. Il convient de traiter de même le *Çaḥîḥ* qui a pour auteur Abou Ḥâtim b. Ḥibban[1].

III. Les auteurs des *Extractions parallèles aux deux Çaḥîḥ* (المخرّجة على الصحيحين)[2] ne se sont pas imposé une exacte concordance d'expression avec les deux maîtres; en conséquence, des divergences dans le fond et dans la forme les en séparent parfois. — De même certains ḥadîts cités par El-Baïhaqi, El-Baghawi[3], et quelques autres avec cette mention « rap-

[1] Abou Ḥâtim b. Ḥibban (+ 354) utilisa ses connaissances très variées pour donner à son recueil une forme originale (Tad., 32, l. 6 et suiv.). Il le divisa en cinq *qism* : Ordres اوامر, Défenses نواهى, Récits اخبار, Tolérances اباحات, *Gesta prophetæ* افعال النبى; et subdivisa chaque *qism* en plusieurs *Naou'* (cf. Ahlwardt, II, 106).

[2] On nomme مخرّجة ou مستخرج, des recueils dont les auteurs, postérieurs à Bokh. et à Mosl., rapportent des ḥadîts contenus dans les deux *Çaḥîḥ* avec des isnâds partiellement différents. L'isnâd donné par l'*extrayant* (المستخرِج) concorde dans sa partie supérieure avec celui de Bokh. ou de Mosl.; mais les derniers chaînons sont différents dans les deux chaînes (Naw., 1, 38, l. 14 et suiv.; Tad., 33, l. 10). — I. Hajar exige que l'auteur du *Mostakhraj* s'impose, autant qu'il est possible, de choisir des isnâds où le râwi à partir duquel les deux chaînes se confondent soit très rapproché de l'auteur du *Çaḥîḥ* (H. Kh., V, 520). Nawawi (*loc. cit.*) cite un grand nombre de مخرّجة على صحيح مسلم; le plus célèbre est celui d'Abou 'Awana (+ 316). Les ḥadîts rapportés aux deux *Çaḥîḥ* n'ont pas seuls fait l'objet de recueils de ce genre : les *Sonan* de Term., d'A. Daw. et plusieurs recueils non canoniques ont aussi eu leurs *Mostakhraj* (Tad., 35, l. 13; Ḥ. Kh., V, 521).

[3] L'ouvrage d'El-Baghawi (+ 510) auquel Nawawi fait allusion ici n'est point son célèbre *Maçâbîḥ es-sonna*, mais bien un autre recueil de traditions, intitulé *Charḥ es-sonna* (Tad., 33, l. 20) dont description dans Ahlwardt, II, 121, n° 1295.

porté par El-Bokhari, Moslim » peuvent présenter quelques divergences dans le sens avec le texte figurant aux deux *Çaḥîḥ;* par cette mention les auteurs précités entendent simplement indiquer que El-Bokhari et Moslim donnent le ḥadîts en question dans ses traits essentiels. Il n'est donc pas licite de dire d'un ḥadîts cité d'après les ouvrages de ce genre : il figure sous cette forme chez les deux maîtres, sauf dans deux cas : 1° lorsqu'une comparaison a permis de vérifier la similitude des deux textes; 2° lorsque l'auteur dit expressément : les deux *Çaḥîḥ* rapportent cette tradition *sous cette forme.* — Il en va tout autrement des *Abrégés des deux Çaḥîḥ* (مختصرات من الصحيحين)[1] car les auteurs de ces livres rapportent textuellement la forme même d'El-Bokhari et de Moslim. — Les *Extractions* offrent deux genres d'utilité : 1° elles font connaître des isnâds *hauts* (علو الاسناد)[2]; 2° elles peuvent fournir des *suppléments*

[1] Comme spécimen de مختصرات on peut citer les ouvrages intitulés جمع بين الصحيحين (le plus célèbre est celui d'El-Ḥomaïdi + 488) ou جمع بين الكتب الستة (le plus célèbre est celui d'I. El-Kharrâṭ + 582); ils donnent un choix de ḥadîts figurant aux deux *Çaḥîḥ*, ou aux *six bases* et rangés d'après les autorités (H. Kh., II, 618, 621). Au même genre d'ouvrages appartiennent les deux célèbres recueils de Soyouti جمع الجوامع, et الجامع الصغير.

[2] Ce que Nawawi entend ici c'est que les isnâds du مستخرج comprennent moins de personnages que n'en comprendraient ceux avec lesquels l'auteur rapporterait les mêmes ḥadîts par la voie d'un des deux maîtres : par exemple Abou No'aïm (+ 430), dans son مستخرج, rapporte de 'Abd er-Razzâqb. Homam (+ 211) certains ḥadîts par l'intermédiaire de *deux* râwis; s'il les rapportait par la voie de Bokh., il n'y aurait pas entre lui et 'Abd er-Razzâq moins de *quatre* râwis (Tad., 34, l. 19 et suiv.). — La recherche des isnâds

*parfaits* (زيادة الصحيح); ils sont *parfaits*, par ce fait qu'ils sont rapportés avec l'isnâd des deux *Çaḥiḥ*[1].

IV. La *perfection* des ḥadîts rapportés par les deux *maîtres* avec des isnâds *liés* (متّصل) est un fait établi. Mais, pour ceux dont l'isnâd présente au début un vide d'un ou plusieurs personnages[2], il convient de distinguer : quant à ceux rapportés sous une forme précise et personnelle (بالجزم) « un tel a

*hauts* a été le principal objet des auteurs de مخرّجة; ils se préoccupent souvent beaucoup plus de la *hauteur* des isnâds que de la *perfection* des ḥadîts (H. Kh., V, 521).

[1] On a remarqué justement qu'Ibn es-Çalâḥ, auquel ce passage est emprunté, va beaucoup trop loin : la *perfection* de l'isnâd donné par le مستخرج n'est établie que pour la portion concordant avec l'isnâd de Bokhari ou de Moslim. Pour les chaînons inférieurs qui ne concordent plus, la valeur de chaque râwi doit être examinée, et sa valeur démontrée (Tadrîb, 34, l. 24 et suiv.). — Nawawi cite ailleurs une troisième utilité des مخرّجة : donnant de nouvelles *voies* de ḥadîts cités par les deux maîtres, elles en affermissent la *perfection* (Naw., I, 38).

[2] Comp. pour tout ce passage Salisb., 113. — Par « début de l'isnâd », il faut entendre l'extrémité de la chaîne aboutissant à Bokhari ou à Moslim. Ces ḥadîts sont appelés *suspendus* (معلق), ils sont nombreux chez Bokhari, rares chez Moslim (Nawawi, I, 24, l. 19). La presque totalité de ceux qu'on trouve chez Bokh. figure dans les rubriques de chapitres (ترجمة); ils servent, concurremment avec des versets coraniques, à développer ces rubriques, à préciser le point de droit canonique qu'elles concernent et sur lequel l'auteur rapporte ensuite des ḥadits *liés*. Nawawi donne une liste des ḥadîts *suspendus* qu'on a cru relever chez Mosl. (Naw., I, 24 et 25). I. Ḥajar composa un recueil où il donna avec des isnâds *liés* les ḥadîts *suspendus* de Bokh. et nomma ce recueil تعليق التعليق (cf. I. Ḥaj., *Moqadd. au Fatḥ*, 17; Ḥ. Kh. II, 534-535); puis il en composa un abrégé التشويق الى وصل التعليق (Ḥ. Kh. II, 300) et en plaça une autre dans les *Moqadd. du Fatḥ* (ps. 17-71).

fait, dit, ordonné, rapporté, mentionné », il est catégoriquement établi qu'ils proviennent de façon *parfaite* du personnage auquel ils sont attribués[1]. Mais rien au contraire ne l'établit dans ceux rapportés, sous une forme impersonnelle : « il est ou a été rap-

[1] عن المضاف اليه (I. Haj., *Moq. au Fatḥ*, 14, l. 11 : الى من علق عنه), c'est-à-dire du personnage à partir duquel l'isnâd est interrompu. Ce peut être un râwi voisin ou éloigné de l'auteur; ce peut être un *compagnon;* ce peut être le prophète lui-même, car le ḥadîts rapporté avec un vide continu dans l'isnâd (*alias :* sans isnâd) rentre dans la catégorie du معلق. Bokhari et Moslim, pense-t-on, n'auraient point exprimé catégoriquement et sous forme personnelle (بالجزم) que *tel personnage a dit,* si le fait n'était pas certain. En conséquence il faut considérer comme *parfaite* la partie de l'isnâd omise, mais il ne conviendrait pas de conclure sans distinction à la perfection du ḥadîts lui-même (Tad., 35, l. 26). Il faut soumettre à l'examen la partie de l'isnâd donnée par l'auteur (لكن يبقى النظر فيمن ابرز من رجال هذا الحديث : Ibn Ḥaj., *loc. cit.*), et, si elle remplit les conditions de la *perfection*, le ḥadîts quoique *suspendu* sera *parfait* (I. es-Çalâḥ, *ap.* Naw., I, 24, l. 22 et 55). I. Ḥajar (*op. laud.*, 14, 15) fait une étude spéciale des ḥadîts *suspendus* contenus dans Bokh. et pose les distinctions suivantes : il écarte tout d'abord ceux que l'auteur a rapportés *liés* à un autre endroit de son ouvrage; s'il les a rapportés ensuite *suspendus*, c.-à-d. avec suppression totale ou partielle de l'isnâd, c'est simplement pour ne pas trop allonger son livre. Quant aux ḥadîts que Bokh. ne rapporte que sous la forme du تعليق, ils sont ou مرفوع (relatifs au prophète), ou موقوف (relatifs à un compagnon, à un suivant). Parmi les ḥadîts مرفوع معلق, il en est de *parfaits* d'après les règles de Bokh. lui-même (صحيح على شرطه); ceux-là, il ne les a pas donnés *liés* (متصل) soit parce qu'il avait déjà rapporté des traditions sur le même point de droit (désir de n'être pas trop long), soit parce qu'il ne se rappelait pas avec certitude les avoir entendus personnellement (excès de scrupules). Il en est d'autres qui sont *parfaits* d'après les règles d'autres traditionnistes (صحيح على شرط غيره), d'autres qui sont *beaux* (حسن), d'autres même qui sont *faibles* (ضعيف); Bokh. les

porté, mentionné, narré, dit d'un tel[1] ». Néanmoins ils ne sauraient être entièrement dépourvus de valeur, puisque l'auteur leur a donné place dans un livre qui a pour titre *Es-Çaḥîḥ* (le *parfait*)[2].

rapporte alors sous la forme du تعليق, précisément pour indiquer que, quoique utiles à connaître, ils ne remplissent pas les conditions par lui exigées. — Quant aux ḥadîts موقوف معلق, Bokh. rapporte بالجزم tous ceux auxquels il reconnaît de la valeur, même s'ils ne remplissent pas entièrement les conditions qu'il exige pour la *perfection*.

[1] I. c. Çalâḥ remarque que cette forme est souvent employée pour rapporter des ḥadîts *faibles* (Tad. 36, l. 26). Bokh. notamment, rapporte toujours ainsi les ḥadîts موقوف atteints d'une *faiblesse* irrémédiable (I. Ḥaj., *op. laud.*, 16, l. 25). — Généralement les ḥadîts معلق, rapportés sous forme impersonnelle (بالتمريض) par Bokh., figurent avec des isnâds complets chez d'autres traditionnistes. I. Ḥaj. (*op. laud.*, 15, 16) montre, en donnant des exemples, qu'après examen de ces isnâds, on trouve parmi les ḥadîts معلق بالتمريض de Bokh., des *parfaits* d'après les règles d'autres auteurs, des *bons*, des *faibles* à faiblesse remédiable. En revanche, il y a très peu d'exemples que le maître rapporte sous cette forme des ḥadîts *parfaits* d'après ses propres règles, ou irremédiablement *faibles;* dans ces cas fort rares, l'emploi de cette forme, pour les premiers, est destiné à montrer que l'auteur rapporte simplement le sens du ḥadîts et non le texte exact (cf. un exemple au كتاب الطبّ Qasṭ., VIII, 388, l. 32); quant aux seconds, l'auteur prend généralement soin en les rapportant معلق بالتمريض d'indiquer lui même leur *faiblesse:* ولم يصحّ (cf. un exemple au كتاب الاذان Qasṭ. II, 142, l. 24 et suiv.).

[2] ليس بِوَاهٍ = commenté اى ساقط جدّا (Tad. 37, l. 16). — La présence de ces ḥadîts *suspendus* chez Bokh. et Mosl. a beaucoup embarrassél es auteurs musulmans. Comment la concilier avec le caractère de *perfection* entière reconnu aux deux *Çaḥîḥ* par l'*Ijmâ'*, avec ce propos attribué à Bokh.: « Je n'ai donné dans mon *Çaḥîḥ* que des ḥadîts *parfaits* »? El-Baïhaqi a expliqué que cette affirmation du maître ne concernait que les ḥadîts dont il donnait l'isnâd complet, non pas les ḥadîts *suspendus* rapportés dans les

V. On distingue plusieurs degrés dans la *perfection* du ḥadîts[1]. Au premier rang on place le ḥadîts que El-Bokhari et Moslim s'accordent à rapporter. Vient ensuite le ḥadîts rapporté par El-Bokhari seul; puis celui rapporté par Moslim seul; puis le ḥadîts qui remplit les conditions exigées par tous les deux[2]; puis celui qui remplit les conditions exigées par El-Bokhari; puis celui qui remplit les conditions exigées par Moslim[3]; enfin le ḥadîts qui est *parfait* dans l'opinion des autres auteurs[4]. — Par ces

*tarjoma* ou ailleurs (I. Ḥaj., *op. laud.*, 17, l. 21). I. es-Çalâḥ est dans le même sens (Tad., 37, l. 22 et suiv.); au surplus, pour ce qui est de la valeur des ḥadîts معلق بالجزم, il a recours, en fin de compte, à une affirmation dogmatique, analogue à celle que Nawawi formule ici relativement aux معلق بالتمريض : il doit suffire qu'ils soient contenus dans des livres intitulés *Çaḥiḥ* et ayant pour auteur Bokh. et Mosl. (*ap.* Naw., I. 27, l. 26 et suiv.).

[1] Comp. pour tout ce passage, *Salisb.*, p. 138.

[2] Et que cependant ni l'un ni l'autre ne rapportent (Tad., 137, l. 30).

[3-4] —[3] على شرطهما ثم على شرط البخارى الخ : les règles de critique (El-Charṭ) de Bokh. et de Mosl. ont fait l'objet d'une littérature spéciale. Mais on ne s'entend guère sur leur exacte détermination : c'est que, dit Aboul Fadhl el-Moqaddasi († 507) ni des deux imams ni d'aucun autre des grands traditionnistes, on ne rapporte qu'ils aient expressément déclaré : «je prends pour *charṭ* de ne citer dans mon recueil que les ḥadîts remplissant telle et telle condition»; on n'arrive à connaître ce *charṭ* que par un examen approfondi de leurs livres. (Qasṭ., I, 19, l. 30 et suiv. — Cf. une opinion analogue de Naw., *ap.* Tad., 39, l. 26). — Voici d'après ce même Moqaddasi les traits communs du *charṭ* de Bokh., et du *charṭ* de Mosl. : ils ne donnent que les ḥadîts rapportés par des râwis dignes de foi, provenant de *compagnons* parfaitement connus d'après l'opinion unanime des autorités solides et dignes de foi, dont l'isnâd en outre est *lié* (متصل), et non pas *interrompu* (منقطع). (Remarquons qu'il y a exception pour les ḥadîts *mo'allaq*, cf.

mots « hadîts qu'on s'accorde à trouver *parfait* » (صحيح متفق عليه) ou « dont la *perfection* est l'objet d'un accord » (متفق على صحته), on entend désigner un hadîts sur lequel les deux maîtres s'accordent. — Le maître (Ibn es-Çalâh) a dit que la *perfection* des hadîts rapportés par ces deux auteurs ou par l'un d'eux

*sup.*, 489). Que plusieurs râwis rapportent un hadîts d'un *compagnon*, c'est une chose excellente; mais les hadîts rapportés par un seul râwi trouvent parfaitement place dans les recueils des deux maîtres, pourvu que la voie jusqu'à ce râwi soit *parfaite*. (Qast. I, 20, l. 1 et suiv.). — El-Hâkim a formulé très différemment les conditions choisies par les deux maîtres (اختيار الشيخين); ils n'auraient admis, suivant lui, que les hadîts rapportés d'un *compagnon* parfaitement connu par au moins deux *suivants* dignes de foi, puis de chaque suivant par deux ou plusieurs *suivants de suivants* dignes de foi, etc... Moqaddaci, et Abou Bakr el-Hâzimi († 584) auteur d'un ouvrage intitulé : شروط الائمة الخمسة s'élèvent avec beaucoup de force contre cette opinion d'El-Hakim (Qast., I, 20, l. 4 et suiv. — I. Haj., *Moq. an Fath*, 7, l. 10). — En quoi le *chart* de Bokh. diffère-t-il de celui de Mosl.? Il a été dit plus haut (p. 484, n° 1) que Mosl. n'exige point pour le hadîts *mo'an'an* la preuve de la rencontre du râwi et de celui dont il rapporte (cf. aussi *M. St.*, II, 247, 248). Mosl. s'est formellement expliqué sur ce point, et il paraîtrait que Bokh. aurait fait de même dans son *Tarîkh* (I. Haj. *op. laud.*, 18, l. 5. — cf. sur le *Tarîkh* H. Kh. II, 117). El-Hâzimi croit pouvoir établir comme il suit la principale différence : on répartit généralement les râwis en plusieurs classes d'après leurs qualités et aussi leurs relations avec leurs auteurs : dans une première classe, on range les râwis dignes de foi qui ont longuement fréquenté leurs auteurs (ملازمة طويلة); dans une deuxième, ceux qui n'ont eu qu'une courte fréquentation : or Bokh. ne rapporte de hadits *fondamentaux* (اصول) que des râwis de la premiere classe; des râwis de la deuxième, il rapporte simplement des *confirmations* (متابعات, شواهد) ou des hadîts *mo'allaq;* Moslim, au contraire, rapporte fort bien des hadîts *fondamentaux* de râwis de la deuxième classe (Ibn Hajar, *op. laud.*, 7. — Tadriè, 40, 41. — Cf., sur les hadîts *fondamentaux* et les *confirmations*, infra).



IMPRIMERIE NATIONALE.

est apodictiquement établie; et que de ce fait ces ḥadîts impliquent la *connaissance apodictique*, mais les vérificateurs et la plupart des docteurs sont en sens contraire et estiment que ces ḥadits n'impliquent que l'opinion autant qu'il ne sont pas *répétés* (متواتر)[1].

— Nawawi estime que le *charṭ* de Bokh. diffère de celui de Mosl. en ce que ces deux auteurs ne s'accordent pas toujours sur la valeur d'un même râwi; que l'un considère les récits provenant de ce râwi comme *parfaits* et les insère, tandis que l'autre leur refuse la *perfection* et ne les insère pas (Naw., I, 23). En fin de compte, les différences entre le *charṭ* des deux cheïkhs se ramèneraient à des divergences d'appréciation personnelle (*dsaouq.*) (comp. *M. St.*, II, 151, 152). Cette opinion conduit logiquement Naw. à expliquer l'expression حديث على شرط الشيخين par «tradition dont les râwis sont cités aux deux Çaḥîḥ». I. e. Çalâḥ est dans le même sens (cf. pour la discussion Tad., 39 et 40). — [4] El-Ḥâzimi le détermine comme il suit: 4 *charṭ* d'A. Daw., de Nisaï, et de Termidsi; au-dessous des deux classes de râwis indiquées dans la note précédente, il y a encore trois autres classes, savoir: 3° ceux qui, de valeur contestable, ont longuement fréquenté leurs auteurs; 4° ceux qui de valeur contestable n'ont pas eu cette longue fréquentation; 5° les râwis faibles. Le *charṭ* d'A. Daw. et de Nisaï leur permet d'admettre les récits de râwis de la troisième classe; le *charṭ* de Term. étend l'indulgence aux râwis de la quatrième classe; mais quant aux râwis de la cinquième, aucun auteur canonique ne donne d'eux des ḥadîts *fondamentaux;* tout au plus A. Daw, Nis. et Term. en rapportent-ils parfois des *confirmations* (Tad., 41, l. 11 et suiv.).

[1] ما روياه او احدهما فهو مقطوع بصحته والعلم القطعى حاصل فيه. وخالفه المحققون والاكثرون وقالوا يفيد الظنّ ما لم يتواتر — Un synonyme de علم قطعى est علم يقينى employé par I. Ḥaj. (*Nokh.*, 4, l. 19). — Sur les ḥadîts *répétés* (متواتر) opposés aux récits *individuels* (خبر الاحاد) cf. *infra*. — Dans l'opinion d'Ibn es-Çalaḥ la seule différence entre les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ* et les récits *répétés* serait que les premiers n'engendrent que la connaissance apodictique *déductive* (العلم القطعى النظرى) tandis que les seconds engendrent la connaissance apodictique *nécessaire* (العلم القطعى

VI. Suivant le maître (Ibn es-Çalâḥ), celui qui, de notre temps, croirait *parfait* d'isnâd quelque ḥadîts rencontré dans un livre ou dans un volume, et qu'aucun ḥâfith digne de foi n'a expressément déclaré tel, se gardera, vu l'indignité de la présente

الضرورى). (Naw., I. 29, l. 28 et suiv. — cf. 36 العلم النظرى et العلم الضرورى, SPRENGER, *The logic of the Arabians*, 2, l. 39). — Dans ses *'Oloum el-ḥadîts*, I. es-Çalâḥ déclare qu'il aurait d'abord volontiers admis que les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ* n'impliquent que *l'opinion* (الظنّ); puis il réfléchit qu'ils sont acceptés par *l'opinion* de l'*Ijmâ'*, que l'*Ijmâ'* est inaccessible à l'erreur et que *l'opinion* de celui qui est inaccessible à l'erreur est bel et bien connaissance apodictique (Naw., I. 28, l. 39 et suiv.; 29, l. 32 et suiv.). — Sur l'exacte compréhension du terme الظن, cf. El-Maḥalli sur جمع الجوامع d'Es-Sobki (Le Caire, 1309, I, 81). — Logique avec sa théorie, I. es-Çalâḥ admit parfaitement qu'un certain nombre de ḥadîts dans les deux *Çaḥîḥ* n'impliquant pas de connaissance apodictique : ce sont ceux où ed-Daraqoṭni ou d'autres *trieurs* (اهل النقد) ont relevé des imperfections; ces voix discordantes rompent l'*Ijmâ'* sur les ḥadîts incriminés (Naw., I. 29, l. 16 et suiv.; Tad. 42, 43). Naw. s'est écarté sur ce point d'I. es-Çalâḥ : les ḥadîts des deux *Çaḥîḥ*, tout comme les autres récits *individuels* (خبر الاحاد) n'impliquent que *l'opinion*; ce qui est établi par l'acceptation de l'*Ijmâ'*, c'est non pas la connaissance apodictique relativement aux ḥadîts des deux *Çaḥîḥ*, mais l'obligation de s'y conformer pratiquement (العمل بما فيهما); et il y a cette simple différence entre les traditions des deux ouvrages, et celles des recueils de moindre autorité, que l'on peut mettre les premières en pratique sans les examiner, tandis qu'il faut s'abstenir de mettre en pratique les autres, avant que leur *perfection* ne soit démontrée (Naw., 29 et 30). — I. Ḥaj., à son tour, réfute l'opinion de Naw.; cet auteur, allègue-t-il, prétend à tort qu'elle est partagée par les *vérificateurs*; car on peut en citer beaucoup qui pensent comme I. es-Çalâḥ (Tad., 42, l. 10 et suiv.). Un ḥadîts, sans être *répété* (متواتر), peut impliquer connaissance apodictique lorsque des *circonstances concomitantes* (قرائن) le viennent corroborer. Or précisément, de telles circonstances existent pour les traditions des

époque, de juger catégoriquement établie la *perfection* de ce ḥadîts[1]. — Mais personnellement, ce que j'estime le plus vraisemblable, c'est qu'un tel jugement doit être permis à ceux qui ont de la matière une connaissance solide et sûre[2]. — Si quelqu'un désire faire application pratique d'un ḥadîts contenu

deux *Çaḥiḥ* : savoir, la haute supériorité des deux maîtres dans la science des traditions, dans l'art de reconnaître les ḥadîts *parfaits*, enfin et surtout, le fait que l'*Ijma'* a admis la *perfection* du contenu de leurs ouvrages. I. Ḥaj. reconnaît qu'en principe il faut faire exception pour les ḥadîts des deux *Çaḥiḥ* incriminés par les *trieurs* (Nokh. 9), De ceux-là, il est besoin de prouver la perfection c'est ce qu'il a fait lui-même dans les *Moqaddimât* du *Fatḥ el-bâri.* Il prend un à un les ḥadîts de Bokh., où Ed-Daraqoṭni (cf. *M. St.*, II, 257) a cru relever quelques faiblesses, et en démontre la *perfection* (Moqad. au Fatḥ, 344-381). — De même Naw., dans son commentaire à Mosl., a réfuté les reproches adressés à cet imam par Daraqoṭni et ses continuateurs Abou Mas'oud ed-Dimachqi († 400) et Abou 'Ali el-Ghassâni († 498) (cf. H. Kh., VI, 545).

[1] I. es-Çalâḥ ajoute : «Il n'y a guère, en effet, de semblables ḥadîts dont l'isnâd ne contienne (aux chaînons inférieurs) des râwis caractérisés par une confiance entière dans leurs cahiers, à l'exclusion des qualités de mémoire, de sûreté d'information (orale) de certitude dans le récit, indispensables aux autorités d'un ḥadîts *parfait* (Tad., 46, l. 20 et suiv.). — Les *anciens* seuls, suivant I. es-Çalâḥ ont eu la capacité de déclarer les ḥadîts *parfaits* (اهلية التصحيح) à l'exclusion des *modernes*. Soyouṭi remarque que, dans l'esprit de cet auteur, cette décision doit être étendue aux déclarations de *bonté* (تحسين) ou de *faiblesse* (تضعيف) relatives à des ḥadîts, et qu'en somme I. es-Çalâḥ considère comme «définitivement fermée à son époque» la porte du *taçḥiḥ*, du *taḥsîn* et du *tadh'if* (Tad., 48, l. 16 et suiv. سُدّ باب التصحيح à rapprocher du سدّ باب الاجتهاد des jurisconsultes).

[2] La majorité des abréviateurs des *'Oloum el-ḥadits*, à l'instar de Naw., se sont écartés sur ce point d'I. es-Çalâḥ; l'opinion de cet auteur est restée isolée, et la pratique du *taçḥîḥ*, pour des ḥadîts

dans quelque recueil (digne de foi), voici comment il procédera : il prendra le hadîts en question dans un exemplaire méritant foi, collationné par lui-même ou par quelque individu de confiance sur plusieurs textes corrects[1]. — En fait, la collation sur un seul texte soigneusement vérifié et méritant foi est suffisante.

Deuxième branche. — Elle est relative au ḥadîts *bon* (حسن). El-Khaṭṭâbi a dit[2] : « c'est le ḥadîts dont la provenance est connue[3] et les râwis notoires[4]; la

sur lesquels les *anciens* avaient été muets, a continué dans les siècles postérieurs (Tad. 47, 48).

[1] C'est I. es-Çalâh qui exige la collation sur plusieurs textes; et même, il aurait demandé que cette collation fût opérée par *deux* individus dignes de foi. Naw. prétend toutefois que le maître ne considère pas cette collation sur plusieurs textes comme obligatoire, mais bien comme simplement *recommandable* (محمول على الاستحباب Cf. Naw., I, 20).

[2] Cette définition d'El-Khaṭṭabi est formulée dans la Khoṭba de ses *Ma'âlim es-sonan* (Tad., 50, l. 5).

[3] ما عرف مَخْرَجُهُ. La vocalisation مُخَرَّج est possible (cf. Risch, 13); cependant El-Ajhouari préfère la forme du nom de lieu (Baïq., 21, l. 1 et suiv.) et dans le même sens Nawawi donne un pluriel مَخَارِج (Naw., I, 81, l. 16). Le *Dict. of tech. terms* explique ce terme comme il suit : « Le lieu d'où provient le ḥadîts qui dans ce sens peut-être syrien, iraquois, mecquois, etc. » (I, 386). — Zorqani entend ce mot comme synonyme de *rijâl el-ḥadîts*, les râwis de l'isnâd (Baïq, 20, 21 — Comp. sur l'expression مَخْرَج العلم; *M. St.*, II, 143). Les commentateurs s'accordent à reconnaître que Khaṭṭâbi exige par ces mots la parfaite *liaison* de l'isnâd (الاتصال); et de fait, seul est d'une provenance parfaitement connue, le ḥadîts dont l'isnâd n'offre pas d'interruption (Tad., 49, l. 31; 51, l. 6).

[4] واشتهرت رجاله. Le *Dict. of tech. terms* explique que cette *notoriété* doit être entendue comme portant sur la probité, la sûreté

plus grosse part des traditions rentre dans cette classe[1]. Le ḥadîts *bon* est accepté par la majorité des docteurs; et tous les jurisconsultes admettent sa mise en pratique. » — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit :

d'information des râwis, inférieure du reste à celle qu'on exige chez les râwis du ḥadîts *parfait* (I, 386, l. 17, 19. Comp. Baïq., 22).

[1] Cette définition de Khaṭṭâbi est trop générale; on lui a justement reproché de s'appliquer en somme aussi bien au ḥadîts صحيح qu'au ḥadîts حسن (Tad., 50, l. 1 et suiv.). — Le terme حسن, l'un des premiers apparus dans la terminologie du ḥadîts est resté jusqu'au bout l'un des moins précis comme signification (cf. Salisb., 114-115). Déjà El-Chafe'i l'emploie dans un sens spécial, et reconnu plus tard impropre (cf. *Préface*, 328, 329). Plus tard dans les écoles, on fait usage du mot حسن pour désigner les ḥadîts relatifs à quelque *belle* action, toute valeur de l'isnâd mise à part (Tad., 58, l. 12). — El-Baghawi à son tour lui assigne une signification très particulière (*inf.*, 501). El-Jaouzi, au VI^e siècle, en donnera une définition fort différente de celle de Khaṭṭabi (*Dict.*, I, 386, l. 20). Enfin Termidsi qui « a contribué plus que tout autre à faire connaître cette classe de ḥadîts » (*inf.*, 501) en parle en ces termes à la fin de son *Jâmi'* : « Pour nous le ḥadîts *bon* est celui dont l'isnâd ne renferme aucun râwi suspect de mensonge, qui n'est point *anormal* (شاذ) et qu'une version analogue, parvenue par une autre voie, vient corroborer » (II, 340, l. 2, 3). Cette définition de Term. a soulevé de grosses difficultés; l'auteur ne semble pas y être resté fidèle au cours de son ouvrage. Notamment, comment concilier la fin de la définition, avec ce fait que Term. qualifie fréquemment des ḥadîts de حسن غريب (*bons* et *rares*), la *rareté* d'un ḥadîts consistant en ce qu'il n'est rapporté que par une voie unique? — Les auteurs musulmans se sont efforcés de faire disparaître cette contradiction. I. es-Çalâḥ avoue que Term., dans son *Jâmi'* emploie souvent le terme حسن dans son sens *courant* et non dans son sens *technique* (Tad., 53, l. 10). I. Ḥaj. déclare que la définition de Term. ne vaut que pour les ḥadîts qualifiés par lui de حسن tout court, Pour les autres, notamment pour ceux qu'il qualifie de حسن غريب, il adopte implicitement la terminologie admise avant lui ; sa défi-

« on distingue deux catégories[1] de ḥadîts *bons :* 1° traditions dont l'isnâd renferme quelque râwi *caché* (مستور)[2], d'une capacité incertaine, qui néanmoins n'est ni négligent, ni sujet à de fréquentes erreurs, ni atteint de façon apparente de quelque autre vice; dont en outre le texte est connu par une autre version identique ou analogue à la première et provenant d'une voie différente; 2° traditions dont les râwis sont d'une sincérité, d'une bonne foi notoires, mais de mémoire trop faible, d'information trop peu sûre pour qu'on puisse attribuer la *perfection* à leurs présents récits; bien supérieurs néanmoins à ceux dont les récits lorsqu'ils sont isolés sont tenus pour *reje-*

nition du حسن est volontairement incomplète; il n'y fait pas de place au sens communément assigné à ce mot. A quoi bon en effet? Tous les traditionnistes connaissent ce sens (ترك ذلك استغناء لشهرته عند اهل الفن), et Term. se borne à indiquer le sens nouveau qu'il assigne *personnellement* au mot : والقصر على تعريف ما يقال فيه في كتابه حسن فقط لانه اصطلاح جديد ولذلك قيده بقوله عندنا (Nokh., 18 et 19).

[1] I. es-Çalâḥ explique qu'il arrive par cette distinction de deux catégories à combiner les deux définitions de Term. et de Khaṭṭabi, et à ramener à une seule et même classe les ḥadîts *bons* d'après chacune d'elles. La première catégorie comprend les ḥadîts *bons* d'après Term., la seconde les ḥadîts *bons* d'après Khaṭṭabi (Tad., 5, l. 18 et suiv.). — Cette division bipartite a été reproduite après I. es-Çalâḥ par la plupart des technologistes du ḥadîts. La première catégorie a reçu le nom particulier de حسن بغيره *extrinsèquement bon;* sa *bonté* provient en effet de ce que son texte est corroboré par une seconde version وهو الذى حسنه بسبب الاعتضاد (Nokh., 16). La deuxième catégorie a reçu le nom de حسن لذاته « *intrinsèquement bon* » (cf. Salisb., 102; Nokh., 16; Dict., 387; Baïq., 23-24).

[2] Cf. sur le sens de مستور, *inf.*, XXIII[e] branche, VI°; il est suffisant de dire ici que le râwi *caché*, c'est celui dont la *probité* n'est pas parfaitement connue.

*tables* (مُنكَر)[1]. — Moins fort que le ḥadîts *parfait*, le ḥadîts *bon* peut cependant comme lui fournir argument. C'est pour cette raison que certains auteurs l'ont fait rentrer dans la classe du ḥadîts *parfait*[2].

Les traditionnistes disent parfois d'un ḥadîts qu'il est *bon* ou *parfait* quant à l'isnâd (صحيح أو حسن الاسناد). Cette désignation a moins de force que cette autre (conçue *generaliter*) ḥadîts *bon* ou *parfait;* car il peut se faire qu'un ḥadîts soit *bon* ou *parfait* quant à l'isnâd, tandis que son texte est *faible* par suite de quelque *anomalie* (شذوذ) ou de quelque *tare* (علة). Au surplus, si quelque ḥâfith digne de foi use de cette spécification sans y rien ajouter[3], il y a apparence que le ḥadîts ainsi désigné est *bon* ou *parfait* pour le texte (aussi bien que pour l'isnâd).

L'expression ḥadîts *bon et parfait* (حسن صحيح) employée par Et-Termidsi et d'autres auteurs doit s'entendre comme il suit : ḥadîts rapporté avec deux isnâds, l'un conférant la *bonté*, l'autre la *perfection*[4].

[1] Cf. sur le sens de منكر, *inf.*, XIV[e] branche. — Jorjâni ne mentionne que cette deuxième catégorie dans sa définition du حسن (Taʿr., 92).

[2] Parmi ces auteurs, I. es-Çalâḥ cite El-Ḥakîm, Ibn Ḥibbân et Ibn Khozaïma (Tad., 52, l. 17).

[3] C'est-à-dire sans mentionner quelque *tare* du *texte* (Tad., 52, l. 27).

[4] Cette explication empruntée par Naw. à I. es-Çalâḥ (Salisb., 115) n'est pas satisfaisante. On a remarqué, en effet, que Term. emploie l'expression حسن صحيح pour des ḥadîts rapportés par une seule voie. Donc il n'est pas exact que Term. désigne de la sorte des ḥadîts *bons* avec un isnâd, *parfaits* avec un autre, et de plus la définition du ḥadîts *bon* donnée par Term. lui-même est encore ici manifestement contredite (cf. *sup.*, 498). A titre d'exemple on cite

Enfin la division entre les ḥadîts adoptée par El-Baghawi dans ses *Maçâbîḥ*[1] en *parfaits* et *bons* a un sens spécial; par *parfaits*, l'auteur entend : rapportés dans les deux *Çaḥîḥ;* par *bons :* rapportés dans les livres de *Sonan*. Elle est erronée dans son principe, car les livres de *Sonan* contiennent à la fois des ḥadîts *parfaits*, des *bons*, des *faibles*, des *rejetables* (منكر).

*Remarque I.* — Le livre de Et-Termidsi est l'ouvrage fondamental pour l'étude des ḥadîts *bons;* c'est cet auteur qui a rendu célèbre cette classe de traditions. Les mentions « ḥadîts *bon* » ou « ḥadîts *bon* et *parfait* » dont il accompagne les traditions qu'il cite ne sont pas identiquement rapportées dans tous les exemplaires; en conséquence, le lecteur prendra soin de collationner le sien sur d'autres dignes de

le ḥadîts اذا بقى نصف من شعبان فلا تصوموا, que Term. après l'avoir rapporté, qualifie en ces termes : حسن صحيح لا نعرفه الا من هذا الوجه (Term., I, 142, l. 25 et suiv.). — Aussi a-t-on proposé d'autres explications : Ibn es-Çalâḥ lui-même estime que, peut-être bien, Term. emploie le mot حسن dans son sens courant et non dans son sens technique (Salisb., *loc. cit.*). — D'autre part, Ibn Katsîr († 774) a fait du حسن صحيح une classe spéciale de ḥadîts occupant un degré intermédiaire entre le *parfait* et le *bon* (Tad., 53, l. 30). — Enfin I. Ḥaj. suppose que Term. a simplement noté sous cette forme les divergences qui se sont produites entre traditionnistes sur l'appréciation de tel ou tel ḥadîts. *Bon et parfait* signifie *bon* suivant les uns (d'après la terminologie courante, et non d'après la propre terminologie de l'auteur), *parfait* suivant les autres; et I. Ḥaj. conclut que, pour Term., le حسن صحيح sur la valeur exacte duquel on hésite à se prononcer est inférieur au صحيح dont on affirme nettement la *perfection :* فما قيل فيه حسن صحيح دون ما قيل فيه صحيح لان الجزم اقوى فيه من التردّد (Nokh., 17, 18).

[1] Cf. sur les *Maçâbîḥ es-sonna* de Baghawi, *M. St.*, II, 270.

foi; et il pourra tenir pour bien établies les mentions sur lesquelles ces divers textes concorderont.

Citons encore comme ouvrage où l'on peut trouver des ḥadîts de cette classe les *Sonan* d'Abou Dawoud[1]. On rapporte de cet auteur qu'il a déclaré y avoir fait mention particulière des traditions *parfaites*, ou assimilées aux *parfaites*, ou approchant de la *perfection*. Il indiquerait aussi de façon explicite les vices graves dont certaines traditions seraient atteintes; et quant à celles qu'il cite sans mention aucune, il les tiendrait pour *convenables* (صالح). En conséquence de toute tradition rapportée sans spécification dans son ouvrage, et qui n'est ni déclarée *parfaite*, ni déclarée *faible* par quelque autre auteur, nous dirons qu'elle est *bonne* (حسن) dans lopinion d'Abou Dawoud[2]. — Quant aux livres appelés *mos-*

[1] I. es-Çalâḥ cite également, à côté des *Sonan* d'A. Dawoud, les *Sonan* d'Ed-Daraqoṭni (Tad., 56, l. 2).

[2] C'est dans sa *Risâla* (cf. *M. St.*, II, 255) qu'A. Dawoud a fait cette déclaration : ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه وما يقاربه وما فيه وهن شديد بينته وما لا يفهم منه فصالح وبعضها اصحّ من بعض (Ḥ. Kh., III, 624). Suivant I. es-Çalaḥ et Naw., ce seraient les ḥadîts حسن qu'A. Daw. désigne par l'épithète de صالح et Ibn Katsir aurait rapporté un propos d'A. Daw. lui-même qui établirait la synonymie des deux termes (Tad., 55, l. 14-15). — Le caractère très vague du mot صالح a provoqué d'autres explications des terminologistes postérieurs. Qasṭallani fait du صالح un genre inférieur au حسن; puis il rapporte les éclaircissements fournis par I. Ḥaj. sur ce passage d'A. Daw. : le terme صالح, dans sa généralité, peut comprendre à la fois le صالح للاحتجاج (*convenable* à l'argumentation) et le صالح للاعتبار (*convenable* à l'*examen*). Le premier, c'est le ḥadîts حسن dans ses deux variétés : حسن لذاته et حسن بغيره (cf. *supra*, 499); le second, c'est le ḥadîts *faible* (ضعيف) de *faiblesse* remédiable,

*nad*, comme ceux de l'Imam Ahmed b. Hanbal, d'Abou Dawoud et-Tayâlisi et d'autres auteurs, on ne saurait les assimiler aux cinq *bases* et ouvrages analogues aux cinq *bases*, ni pour leur valeur à fournir argument, ni pour la confiance qu'ils méritent[1].

pour lequel, avant d'en tirer argument, il faudra *examiner* (اعتبار; cf. *infr.*, XV^e branche) s'il est corroboré par une autre version (Qast., I, 8, l. 28 et suiv.). — Ibrahim el-Biqâ'ï († 885), dans sa glose à l'*Alfyya* d'el-'Iraqi, accommode également ce passage d'A. Daw. à la terminologie postérieure du hadîts. On y trouve mentionnées, explique-t-il, cinq classes de hadîts : *l'intrinsèquement parfait* (الصحيح); *l'extrinsèquement parfait* (ما يشبهه); *l'intrinsèquement bon* (ما يقاربه); le *faible* de faiblesse irrémédiable (ما فيه وهن شديد); enfin le *convenable* (صالح), c'est-à-dire *convenable* à l'*examen;* ce dernier, s'il se trouve, après *examen* (اعتبار), corroboré par une autre version, cesse d'être *faible* et devient حسن بغيره et صالح للاحتجاج (H. Kh., III, 625). Enfin, suivant Soyouti, A. Daw. rangerait dans la catégorie du صالح, à côté du hadîts *bon*, le hadîts légèrement *faible*, conformément à cette opinion professée aussi par son maître I. Hanbal que «les traditions douteuses valent encore mieux que les opinions rationnelles» ضعيف الحديث احب اليه من رأى الرجال (Tad., 55, l. 5 et suiv. Comp. Salisb., 116, et une déclaration analogue d'un remanieur des *Marâsil* d'Abou Daw., Ibn Abi Hatim († 327), *ap.* Tahds, 544). — Cette interprétation de Soyouti s'accorde assez bien : 1° avec ce fait qu'A. Daw. déclare ne montrer expressément la *faiblesse* que des hadîts atteints de vices graves; 2° avec sa conclusion بعضها اصحّ من بعض. — صالح, dans la terminologie classique, n'est plus un qualificatif des hadîts, mais bien des râwis; on dit de ceux dont les récits doivent être soumis à l'*examen* صالح الحديث يُكتَب للاعتبار (cf. *infra*).

[1] Dans les *Mosnad*, les hadîts sont rangés non pas en chapitres suivant les matières (على الابواب), mais d'après les autorités dont ils proviennent (cf., sur la différence entre *mosnad* et *moçannaf*, *M. St.*, II, chap. VII, § 5 et 6; pour la littérature des *Mosnad*, H. Kh., V, 532-543). On en a particulièrement distingué dix et on a parlé des «dix mosnad» (H. Kh., I, 149) sans doute par analogie avec les «dix moçannaf» (*M. St.*, II, chap. VII, § 14). — A. Daw. et-Tayâ-

*Remarque II.* — Supposons qu'une tradition provienne d'un râwi connu pour sa sincérité, sa retenue [1], mais de second ordre pour la fidélité de la mémoire et la sûreté d'information, qu'elle soit de plus rapportée par une autre voie. Corroborée par cette deuxième version, elle s'élèvera du degré de la *bonté* à celui de la *perfection* [2].

*Remarque III.* — Soit un ḥadîts rapporté en plusieurs versions par plusieurs voies toutes *faibles*. Cette multiplicité des provenances ne lui confère pas nécessairement le caractère de *bon*. Il faut dis-

lisi († 204), qu'il ne faut pas confondre avec A. Daw. es-Sijastâni, l'auteur des *Sonan*, a donné son nom a un des *mosnad* les plus anciens meis qui ne semble cependant pas son œuvre (H. Kh., V, 533). — Sur le mosnad d'I. Ḥanbal, cf. GOLDZIHER, *Z. Litt. d. Ueberlief.* (*Z. D. M. G.*, L.). — Par *ouvrages analogues aux cinq bases*, il faut entendre ceux disposés en chapitres, comme celui d'I. Maja, par exemple. La raison de l'infériorité des *mosnad*, c'est que, remarque I. es-Çalâḥ, leurs auteurs donnent tous les ḥadîts à eux connus provenant de tel ou tel compagnon, sans considérer leur valeur. Les auteurs de *moçannaf*, au contraire, ne donnent sur chaque point de droit que les traditions les meilleures, les plus propres à fournir argument (Tad., 56, l. 13 et suiv.).

[1] مشهور بالصدق والستر. — On trouve déjà les mots صدق et ستر accouplés chez Moslim (Naw., I, 70, l. 5). — Le mot ستر est remplacé chez I. es-Çalâḥ par le synonyme صيانة (Tad., 57, l. 28). — Le sens exact du mot semble «éloignement du mal, conduite vertueuse due à la faveur divine» (comp. DOZY, *Bayân*, II, p. 21).

[2] Le ḥadîts reçoit alors le nom de حسن بغيره *extrinsèquement parfait*, par opposition à l'*intrinsèquement parfait* (cf. *supra*). Le ḥadîts *parfait* comporte ainsi une division bipartite, symétrique de celle du ḥadîts *bon* (Baïq., 25; Nokh., 12; Dict., 817; Salisb., 102) : il semble qu'en principe la pluralité des voies (تعدّد) peut avoir pour effet de faire monter les ḥadîts d'un degré.

tinguer : 1° au cas où la *faiblesse* d'une des versions a pour cause le manque de mémoire d'un râwi par ailleurs véridique et de bonne foi, l'existence d'une seconde voie fait disparaître cette *faiblesse* et le ḥadîts devient *bon*[1]; il en serait de même si elle avait pour cause le caractère *relâché* (مُرْسَل)[2] de cette version; 2° mais si elle a son principe dans l'impiété du râwi, aucune confirmation ne peut y porter remède.

Troisième branche. — Elle est relative au ḥadîts *faible* (ضعيف).

C'est celui qui ne réunit ni les caractères du ḥadîts *parfait*, ni ceux du ḥadîts *bon*[3]. De même qu'il y a plusieurs degrés dans la *perfection*, il y a plusieurs

[1] Il devient « extrinsèquement bon » حسن بغيره. Tout ce passage n'est que le développement des conditions impliquées dans la définition même du حسن بغيره (cf. *supra*, 499).

[2] Cf., sur le مرسل, *infra*.

[3] Il aurait suffi, remarque Soyouṭi (Tad., 59, l. 4), de dire du ḥadîts *faible* : « C'est celui qui ne réunit point les conditions de la *bonté* », cette définition impliquant qu'*a priori* un tel ḥadîts ne réunissait pas celles de la *perfection*. Les définitions de Qasṭallani (I, 8, l. 33) et de Jorjâni (Ta'r., 143) sont dans ce sens. — I. es-Çalaḥ range les différentes causes de *faiblesse* des ḥadîts sous six grandes divisions correspondant aux six conditions requises pour la *perfection* ou la *bonté*, savoir : la *liaison* de l'isnâd, la *probité* des râwis, leur *sûreté d'information*, la *confirmation* du ḥadîts par une autre voie, lorsque son isnâd contient un râwi *caché* (cf. *supra*), l'absence de *tare*, l'absence d'*anomalie*. Le manque de l'une quelconque de ces conditions rend le ḥadîts *faible* (Tad., 59, l. 7). Partant de cette division d'I. es-Çalâḥ, certains traditionnistes amoureux de subtilité se sont amusés à établir le nombre de variétés de ḥadîts *faible* théoriquement possibles. Dans ce calcul, ils ont tenu compte de ce que : 1° dans un même ḥadîts une seule condition peut manquer, ou plusieurs, ou même toutes; 2° de ce que certains

degrés dans la *faiblesse*[1]. Des divers genres de ḥadîts *faibles*[2], quelques-uns ont reçu des dénominations particulières, tels, par exemple, le ḥadîts *supposé* (موضوع), le ḥadîts *anormal* (شاذ), etc.

QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *appuyé* (مُسْنَد).

El-Khaṭîb el-Baghdâdi a dit : Les traditionnistes désignent par ce nom tout ḥadîts dont l'isnâd est

vices, défaut de *liaison*, *improbité* des râwis, peuvent exister à un ou plusieurs degrés de l'isnâd. Ils sont arrivés ainsi à un total très élevé (cf. Baïq., 29 et suiv.). D'autres auteurs ont, il est vrai, justement fait ressortir l'inutilité et la puérilité de ces combinaisons arithmétiques (Tad., 59, l. 14). — I. Ḥaj, fidèle à sa large division du ḥadîts en *acceptable* (مقبول) et *inacceptable* (مردود), ne parle pas du ضعيف, mais bien du مردود, et il distingue deux causes essentielles d'*inacceptabilité*, qui renferment en somme les six causes de *faiblesse* énumérées par I. es-Çalâḥ : le manque des qualités requises chez les râwis (الطعن), l'interruption de l'isnâd (السقط) (Nokh., 26). — Jorjâni est dans le même sens (Ta'r., 143).

[1] Le principe admis est que la *faiblesse* des ḥadîts est d'autant plus forte qu'il leur manque davantage des conditions essentielles de la *perfection* (Salisb., 116). On s'accorde généralement à reconnaître que le pire des ḥadîts faibles est le ḥadîts *supposé* (موضوع); mais il y a divergence entre les auteurs sur la classification des autres variétés de ḥadîts *faible* (cf. le détail *ap.* Tad., 107, l. 19 et suiv.). — De même qu'on a discuté sur l'isnâd le plus *parfait*, on a voulu déterminer l'isnâd le plus *faible*, soit *generaliter*, soit pour les traditions rapportées de tel compagnon ou dans tel pays : un *isnâd* a été qualifié de سلسلة الكذب «chaîne de mensonge»; c'est la contre-partie, avec une allitération qui la met mieux en relief, de la سلسلة الذهب (Tad., 59 et 60).

[2] Qasṭal., à côté du ضعيف (*faible*), cite le مضعف (infirmé); c'est le ḥadîts sur la faiblesse duquel on n'est pas d'accord. Il a plus de valeur que le ضعيف (Qasṭ., I, 8, l. 32).

*lié* (متصل) d'une extrémité à l'autre[1]. Mais, dans son emploi le plus fréquent, le terme *appuyé* a un sens plus étroit; il s'applique exclusivement à ce qui est rapporté *lié* (متصل) du Prophète. En ce sens, Ibn ʿAbd el-Barr a dit : C'est exclusivement le ḥadîts rapporté du Prophète, *lié* (متصل) ou *interrompu* (منقطع), peu importe[2]. D'après El-Ḥâkim et d'autres auteurs, ce terme ne serait employé que pour le ḥadîts à la fois *remontant* au Prophète (مرفوع) et *lié* (متصل)[3].

Cinquième branche. — Elle est relative au ḥadîts *lié* (متّصل ou موصول)[4].

[1] Cette définition d'El-Khaṭîb, dans sa *Kifâya* (Tad., 60, l. 12), fait de مسند le synonyme de متصل. On la retrouve dans les *Waraqât* (144-145) et le *Dict. of tech. terms* l'enregistre comme il suit : (والمسند) مرادف للمتصل وبه قال الخطيب (I, 646, l. 22).

[2] Cette définition d'I. ʿAbd-el-Barr († 463) dans son *Tamhîd* (consacré au classement et à la liaison des ḥadîts du *Mowaṭṭa* : cf. H. Kh., VI, 265) fait de مسند le synonyme de مرفوع, et le *Dict. of tech. terms* dit à ce propos : (والمسند) مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البرّ (I, 646, l. 22).

[3] La *liaison* de l'isnâd peut au reste n'être qu'apparente ظاهره الاتصال; le ḥadîts n'en est pas moins مسند (Baïq., 36, l. 4; Dict. 646, l. 5). Zorqani caractérise très bien la position respective des partisans des trois opinions : les premiers ne considèrent dans le ḥadîts que l'*isnâd* sans le texte; les deuxièmes, que le *texte* sans l'*isnâd*; les troisièmes considèrent à la fois le *texte* et l'*isnâd* (*ap.* Baïq., 36, l. 2 et suiv.). Jorjâni confond dans sa définition la deuxième opinion et la troisième; la première partie de sa définition هو الذى اتصل اسناده الى رسول الله, est conforme à l'opinion d'El-Ḥâkim; la deuxième partie والمسند قد يكون متصلا ومنقطعا est conforme à l'opinion d'I. ʿAbd-el-Barr (Taʿr., 225).

[4] On dit également مؤتصل (Baïq., 36, l. 25; Risch., 21).

C'est celui dont l'isnâd est *lié* sans interruption aucune, peu importe par ailleurs, que ce ḥadîts soit *remontant* au Prophète (مرفوع) ou *arrêté* à tel ou tel individu (موقوف)[1].

Sixième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *remontant* (مرفوع).

Ce terme désigne exclusivement les traditions émanant du Prophète, qu'elles soient *liées* (متصل) ou *interrompues* (منقطع)[2]. Employé *generaliter*, il ne sau-

[1] مرفوعا كان او موقوفا على من كان. Il n'y a pas de difficulté pour le ḥadîts موقوف proprement dit, c.-à-d. relatif à un propos de *compagnon*. Mais peut-on dire d'un hadîts relatif à un propos de *suivant* (موقوف على تابعى) qu'il est متصل, lorsque son isnâd n'offre aucune interruption? Il y a controverse : Naw. se prononce ici nettement pour l'affirmative. Mais I. es-Çalâḥ, chez qui les mots على من كان ne figurent pas, semble en outre par les exemples qu'il donne, restreindre l'emploi du qualificatif متصل au مرفوع et au موقوف على صحابى (Tad., 60, l. 28 et suiv.). D'après Soyouṭi, ce serait une raison de pure finesse lexicographique qui conduirait certains auteurs à refuser au موقوف على تابعى le nom de متصل, lorsque son isnâd est ininterrompu : comme on le verra plus loin le ḥadîts relatif au propos d'un *suivant* (موقوف على تابعى) est plus souvent désigné sous le nom spécial de مقطوع (coupé); et il aurait paru choquant d'appliquer à une même tradition les épithètes de مقطوع et de متصل qui, dans la langue courante sont contradictoires. La définition de I. Ḥaj., et de 'Izz ed-din Abou 'Abd allah est beaucoup plus explicite : est متصل tout ce dont l'isnâd ne présente aucune interruption en ce que chaque râwi a recueilli le ḥadîts de celui dont il se rapporte (Nokh., 12; Risch., 8).

[2] I. Ḥaj. (Nokh., 41) distingue suivant que le ḥadîts *remontant* relate un *acte* (فعل), une *parole* (قول) ou une *approbation tacite* (تقرير) du Prophète (comp. Hughes, *Dict. of Isl.*, 639; Salisb., 86). Il sous-distingue ensuite, suivant que le ḥadîts exprime explicitement cet *acte*, cette *parole*, cette *approbation* (بالتصريح) ou l'im-

rait avoir d'autre application[1]. On a défini d'autre part le ḥadîts *remontant* « le récit fait par un *com-*

plique simplement (بالحكم) et pose ainsi une sextuple division du ḥadîts *remontant :* 1° *Sera explicitement remontant relatif à une parole* (مرفوع من القول تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « J'ai entendu le Prophète dire, etc. »; 2° *Sera explicitement remontant relatif à un acte* (مرفوع من الفعل تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « J'ai vu le Prophète faire, etc. »; 3° *Sera explicitement remontant relatif à une approbation tacite,* (مرفوع من التقرير تصريحا) le ḥadîts où un *compagnon* dira : « Je fis, ou l'on fit telle chose devant le Prophète sans qu'il y trouvât à redire. »; 4° *Sera implicitement remontant relatif à une parole* (مرفوع من القول حكما) le ḥadîts où un *compagnon* rapporte sans nommer son auteur, quelque enseignement qui ne peut provenir que du Prophète; tels sont les récits sur les anciens prophètes, le commencement du monde, le jour du jugement, etc., bref tout ce que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de مغيبات (choses cachées). Comme les efforts personnels de raisonnement sont impuissants à les faire découvrir (لا مجال للاجتهاد فيه), il faut admettre que le *compagnon* les tient de quelqu'un, à savoir du Prophète qui est l'informateur habituel des *compagnons.* Il convient de faire exception relativement aux *compagnons* qui sont bien connus pour avoir reçu des docteurs juifs communication de légendes bibliques (اسرائيليات); 5° *Sera implicitement remontant relatif à un acte* (مرفوع من الفعل حكما) le ḥadîts où il est rapporté qu'un *compagnon* fit tel ou tel acte, lorsque cet acte n'est point de ceux dont des efforts personnels de raisonnement peuvent établir la légitimité; il est naturel d'admettre alors que le *compagnon* a agi en conformité des enseignements du Prophète; 6° *Sera implicitement remontant relatif à une approbation tacite* (مرفوع من التقرير حكما) le ḥadîts où, par exemple, un *compagnon* rapporte que les musulmans faisaient telle ou telle chose à l'époque du prophète; les musulmans interrogeaient scrupuleusement Moḥammed sur tous les actes de la vie civile et religieuse; le fait qu'ils persévérèrent dans telle ou telle pratique implique que le Prophète garda à l'égard de cette pratique un silence approbatif (Nokh., 41, 42; comp. Salisb., 89; Dict., 573).

[1] Quelquefois on emploie مرفوع pour désigner un ḥadîts relatif à un autre personnage que le Prophète, mais alors on spécifie le nom de ce personnage sous la forme مرفوع الى فلان.



IMPRIMERIE NATIONALE.

*pagnon* de quelque acte ou de quelque propos du Prophète[1] ».

Septième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *arrêté* (موقوف).

C'est celui qui a pour objet une parole, un acte, ou quelque autre chose émanant d'un *compagnon*. Ce ḥadîts peut indifféremment être *lié* (متصل) ou *interrompu* (منقطع). Parfois, on emploie ce terme pour désigner le ḥadîts relatif à un fait qui émane d'un autre individu qu'un *compagnon*. Mais alors on spécifie le nom de cet individu et l'on dit par exemple : Un tel rapporte tel ḥadîts comme *arrêté* à Ez-Zohri (وقفه فلان على الزهرى). Les jurisconsultes du Khorâsân[2] désignent le ḥadîts *arrêté* (موقوف) sous le nom de *trace* (اثر) et le ḥadîts *remontant* (مرفوع) sous le nom de *récit* (خبر). Mais les traditionnistes appliquent aux deux indistinctement le terme *trace* (اثر)[3].

[1] Comp. Ta'r., 224. Avec cette définition, le مرسل c.-à-d. le ḥadîts rapporté du Prophète par un individu postérieur aux *compagnons* (cf. *infra*, p. 514) ne saurait jamais être مرفوع. Mais il paraîtrait qu'El-Khatîb qui propose cette définition, n'en aurait point prévu cette conséquence. Il aurait simplement pris en considération le cas le plus fréquent, savoir celui où le personnage qui rapporte un fait ou un acte du Prophète est un *compagnon*; mais les mots « le récit fait par un *compagnon* » n'auraient nullement eu à ses yeux une portée limitative (Tad., 61, l. 7.).

[2] On désigne sous le nom de « jurisconsultes du Khorâsan » une branche de l'école chafe'ite qui reconnaît pour chef Abou Ḥamîd al Isfarâini par opposition à l'école de l'Iraq qui reconnaît pour chef Qaffâl El-Marwazi.

[3] Pour l'emploi de أثر dans le sens de ḥadîts موقوف, voir Nokh.,

*Remarque I*[1]. — Le ḥadîts où un *compagnon* rapporte : « Nous faisions ou disions telle chose », sans spécifier que c'était au temps du Prophète, est *arrêté*. S'il le spécifie, ce ḥadîts d'après l'opinion juste, est *remontant*. Telle est la vérité; cependant l'imâm El-Ismaʿîli[2] a dit que même dans ce second cas le ḥadits est *arrêté*. De même sera *remontant* tout ḥadîts ainsi conçu : « Nous ne voyions pas de mal à faire telle chose du vivant du Prophète » ou « tandis qu'il était parmi nous », ou « au milieu de nous », ou bien « les musulmans disaient, faisaient telle chose, ne trouvaient pas d'inconvénient à faire telle chose du vivant du Prophète ». Par exemple, est ḥadîts *remontant* ce propos de Moghaïra b. Choʿba : « Les *com-*

48, l. 8; H. Kh., II, 535, الاحاديث المرفوعات والاثار الموقوفات; Ghazzali, *Ihya*, 15, اثار الصحابة. — Pour l'emploi de اثر dans le sens général de *tradition*, voir Mosl., *ap.* Naw., I, 84, l. 1.

[1] Les trois « Remarques » qui suivent sont consacrées à discerner pour quelques cas assez délicats le caractère véritable de ḥadîts *remontants*, qu'à première vue on pourrait croire *arrêtés*. La question a un intérêt juridique en ce que, d'après l'opinion la plus accréditée, le ḥadîts *arrêté* ne peut valablement fournir argument. La pratique ou la parole isolée d'un ou de plusieurs *compagnons* ne saurait avoir force législative. Toutefois, au cas où, de circonstances particulières, il paraîtrait ressortir que les *compagnons* s'accordaient tous sur l'enseignement contenu dans un ḥadîts *arrêté*, la loi serait fondée non pas précisément par le ḥadîts lui-même en tant que *Sonna*, mais par l'*Ijmâʿ* qu'il constate (cf. Naw., I, 45; Waraq., 140). — Ghazzali a fait du موقوف (الاثر) une source *distincte* de la loi, mais accessoire en ce que sa valeur consiste à montrer quelle a été la *Sonna* du Prophète فانه يدل على السنة (cf. Goldz., *Zahir*, 183)

[2] Abou Bakr Aḥmed b. El-ismaʿîli, un des principaux docteurs de l'école chafeʿite du Khorâsân, mourut en 371.

*pagnons* de l'envoyé de Dieu frappaient à sa porte du bout des ongles[1] ».

*Remarque II.* — Tout propos d'un compagnon ainsi conçu : « Telle chose nous fut ordonnée, nous fut défendue » ou « telle pratique est de la *Sonna* », ou, par exemple : « Bilâl reçut l'ordre de répéter l'appel à la prière un nombre de fois pair[2] », etc., est *remontant* d'après l'opinion juste adoptée par la majorité. Mais suivant certains auteurs de semblables ḥadîts ne sont pas *remontants*[3]. Dans l'espèce, on ne distingue pas le cas où un *compagnon* a dit « du vivant du Prophète », de celui où il a dit « après sa mort ».

*Remarque III.* — Il y a des ḥadîts où le nom du *compagnon* qui les a transmis est accompagné d'une

[1] Ce ḥadîts serait cité au *Kitâb el Adab* de Bokhari, et au *Modkhil* d'El Baïhaqi (Tad., 62, l. 11). — Les hadîts analogues sont مرفوع من التقرير حكما (cf. *supra*, p. 509).

[2] أمر بلال ان يشفع الاذان الخ, Bokh., الاذان, n° 2.

[3] Le ḥadîts conçu sons la forme « telle pratique est de la *Sonna* » peut faire allusion, a-t-on dit, à une autre *Sonna* qu'à celle du Prophète, celle des deux Omar (Abou Bakr et Omar) par exemple. On a répondu que le mot *Sonna*, employé *generaliter* par les *compagnons* ne désignait pas pour eux d'autre *Sonna* que celle du Prophète; une déclaration expresse du savant Sâlim est en ce sens (*ap.* Bokh., الحج, n° 89. — Comp. Muir, *Life of Mohammed*, I, xxxiii, note). On a dit également que les mots « il fut ordonné, il fut défendu » pouvaient faire allusion à un ordre, une défense émanant d'une autre autorité que le Prophète : le Coran, l'*Ijmâʿ*, par exemple, ou quelque kalife. On a répondu qu'en principe on devait rapporter un ordre à celui qui a le droit de commander, en l'espèce, au Prophète, maître des *compagnons* (Nokh., 43, 44).

des mentions « qui le fait remonter, qui le rapporte, qui le fait parvenir (au Prophète) », ou encore « comme tradition (provenant du Prophète) » (يرفعه او ينميه او يبلغ به او رواية), citons comme exemple le récit qu'El-Aʿraj a rapporté d'Abou Horaïra : « comme tradition du Prophète » : « vous combattrez un peuple aux yeux petits[1] ». Tous ces ḥadîts sont *remontants* dans l'opinion des savants. Lorsque c'est au nom d'un *suivant* qu'est adjointe la mention « qui le fait remonter », le ḥadîts est à la fois *remontant* et *relâché* (مرفوع مرسل). Suivant certains, l'interprétation d'un verset coranique donnée par un *compagnon* constitue un ḥadîts *remontant*. Mais ceci n'est exact que pour les interprétations relatives aux circonstances de la révélation ou à d'autres choses analogues; les autres constituent des ḥadîts *arrêtés*[2].

Huitième branche. — Elle est relative au ḥadîts *coupé* (مقطوع pl. مقاطع et مقاطيع).

[1] عن ابى هريرة رواية تقاتلون قوم صغار الاعين, Bokh., الجهاد, n° 95.

[2] Toutes les interprétations relatives aux circonstances où furent révélés des versets du Coran (اسباب النزول) ne constituent pas uniformément des ḥadîts *remontants*, (cf. pour les distinctions qu'ont faites à ce sujet certains auteurs, *Itqan*, 70, 71). Néanmoins d'une façon générale tout سبب النزول est nécessairement relatif au Prophète et, comme tel, ḥadîts مرفوع. — Seront également ḥadîts *remontants* les interprétations coraniques fournies par des *compagnons* sur des points où le raisonnement individuel (الرأى) ne saurait rien faire découvrir; il faut admettre alors que l'instructeur des *compagnons* a été, sur ces points, le Prophète lui-même (Tad., 64, l. 29, 30).

C'est le ḥadits *arrêté à un suivant* (موقوف على التابعى) c'est-à-dire relatif à quelque acte ou à quelque parole de ce *suivant.* — El-Chafeʿï et après lui Et-Ṭabarani ont parfois employé ce terme comme synonyme d'*interrompu* (منقطع)[1].

Neuvième branche. — Elle est relative au ḥadîts *relâché* (مرسل)[2].

Les docteurs des diverses sciences s'accordent à nommer *relâché* le ḥadîts où un des *suivants* âgés s'exprime ainsi : « L'envoyé de Dieu fit, dit telle chose. » Quant au ḥadîts dont l'isnâd présente quelque lacune dans les chaînons inférieurs au *suivant*, El-Ḥâkim et d'autres auteurs lui refusent le nom de *relâché*. Cette désignation ne s'appliquerait qu'au ḥadîts rapporté du Prophète par un *suivant;* celui dont l'*isnâd* présente dans les chaînons inférieurs au *suivant* une seule lacune est *interrompu* (منقطع); celui qui en présente plusieurs est *inextricable* (معضل). Mais l'opinion la plus répandue parmi les jurisconsultes et les *oçouli*, c'est que toutes ces variétés de traditions sont *relâchées* (مرسل). El-Khatîb s'est formellement exprimé en ce sens. — C'est là, au reste, une simple controverse de terminologie et d'expression. — Que faut-il penser des ḥadîts rapportés par Ez-Zohri ou quelque autre des jeunes *suivants*, sous la forme « l'envoyé de Dieu a dit » ? —

[1] Cf. *supra*. Préface, 328.

[2] Au plur. مراسل ou مراسيل. — A. Daw. a composé un recueil spécial de ḥadîts *relâchés* كتاب المراسيل (H. Kh., V, 149).

Dans l'opinion la plus répandue parmi ceux qui limitent l'emploi du présent terme aux récits des *suivants*, ces ḥadîts sont *relâchés*, aussi bien que ceux rapportés par les *suivants âgés*. Mais dans une autre opinion, on leur refuse le nom de *relâchés* et on les tient pour *interrompus*[1]. — Le ḥadîts dont l'isnâd est

[1] En somme, le présent passage expose trois opinions différentes sur le مرسل : (*a*. D'après la majorité des traditionnistes, le مرسل est le ḥadîts qu'un *suivant* jeune ou âgé rapporte du Prophète, sans citer d'intermédiaire (comp. Nokh., 27; Qasṭ., I, 9, l. 17; Dict., 585, l. 25 et suiv.; Jorj. dans Ta'r., 221 et *ap*. Salisb., 120). Lorsque le *suivant* compte parmi les *suivants âgés*, il y a apparence que les intermédiaires disparus appartenaient à la classe des *compagnons*. Par contre, lorsqu'il compte parmi les *suivants jeunes*, il y a apparence que, parmi ces intermédiaires, il se trouvait un ou plusieurs *suivants :* en effet, la plupart des *compagnons* étaient morts lorsque les *suivants jeunes* furent en âge de rapporter des traditions, et ces derniers n'ont guère recueilli de ḥadîts que de *suivants âgés* (Dict., 586, l. 3); (*b*. Cette considération a porté les partisans d'une deuxième opinion à nommer منقطع les ḥadîts rapportés directement du Prophète par les *suivants jeunes*, et à réserver le nom de مرسل aux ḥadîts rapportés ainsi par les *suivants âgés;* le *relâché* est alors défini «ce qu'un *suivant âgé* rapporte du Prophète sans intermédiaire» ou encore «le ḥadîts de l'isnâd duquel est tombé le nom du *compagnon*» (cf. Risch., 5; Baïq. 50; Dict., 585, l. 3); (*c*. dans une troisième opinion, مرسل a un sens beaucoup plus général. Il s'applique à tout ḥadîts présentant un ou plusieurs vides dans l'isnâd, soit dans les chaînons supérieurs, soit dans les chaînons inférieurs au *suivant*. Telle est l'opinion des jurisconsultes, des *Oçouli* (cf. notamment Waraq., p. 145), et parmi les traditionnistes de Kh. El-Baghdadi (il reconnaît cependant que مرسل s'emploie souvent dans un sens plus étroit, Dict., 586, l. 6). Ainsi entendu مرسل est synonyme de منقطع dans l'acception la plus générale de ce mot (Naw., I, 43, l. 9). Ce sens large du mot paraît le plus ancien, et il est toujours resté au fond de la terminologie, même pour les auteurs qui assignent à مرسل une signification plus restreinte : I. Ḥaj., par exemple, distinguant un مرسل وضيع (ap-

ainsi conçu : « Un tel a rapporté d'un certain individu, d'un tel » (عن رجل عن فلان) est-il relâché? — Non, suivant El-Ḥâkim, il est *interrompu*. — Oui, suivant d'autres auteurs[1].

Le ḥadîts *relâché* est *faible*, telle est l'opinion de la majorité des traditionnistes, d'El-Chafeʿï, de beaucoup de jurisconsultes et d'*oçouli*[2]. Mais Mâlik et

parent) et un مرسل خفي (caché), définira ce dernier : le ḥadîts rapporté par un râwi d'un contemporain qu'il n'a pas rencontré (cf. *infra*, p. 527); il est clair qu'un *relâchement* (ارسال) de cette nature peut se produire à n'importe quel chaînon de l'isnâd. Plus loin Naw. va parler du مرسل العطائي (cf. *infra*, p. 518). Cette expression ne saurait avoir un sens que dans l'opinion où *relâchement* peut s'entendre de vides survenus dans les chaînons de l'isnâd *supérieurs* au *suivant*. — Enfin si le participe مرسل ne s'emploie comme épithète chez les traditionnistes que dans un sens restreint, le verbe même ارسل a toujours gardé le sens le plus général ; ارسل الحديث signifie : « il a rapporté le ḥadîts avec un isnâd incomplet » (Dict., I, 586, l. 14).

[1] Les partisans de l'affirmative se rencontrent naturellement parmi les auteurs qui assignent à مرسل le sens le plus large; ce sont des *oçouli;* notamment on rencontre cette opinion chez l'auteur des *Waraqât*, Imam el-Ḥaramaïn (Tad., 26, l. 20). D'autre part, A. Daw. aurait, paraît-il, donné comme مرسل dans son كتاب المراسيل des ḥadîts rapportés عن رَجُل (Tad. 66, l. 21). Dans la terminologie généralement admise, de semblables ḥadîts portent le nom de مبهم « incertains ».

[2] Cf. notamment Waraq., 145-146. — Mosl., qui paraît assigner à مرسل le sens le plus large, constate aussi que l'opinion générale de ses contemporains est contre l'emploi de ce ḥadîts (Naw., I, 80, l. 20). Il raconte d'Ibn el-Mobârak que ce savant n'accepta pas un ḥadîts parce que le râwi qui le rapportait du Prophète était séparé de ce dernier « par des déserts infranchissables même à l'allure rapide où les montures allongent le cou » (Naw., 118, l. 9). — La *faiblesse* du مرسل provient, quelque définition qu'on donne de ce ḥadîts, de ce qu'on ignore la valeur des personnages

Abou Ḥanîfa, à la tête d'un second parti, le considèrent comme *parfait*[1]. — Parfois la *perfection* de provenance d'un ḥadîts *relâché* peut être établie de ce fait qu'il en existe une deuxième version rapportée par une autre voie, soit *appuyée* (مسند), soit relâchée (مرسل), mais dans ce dernier cas avec des râwis autres que ceux de la première version. — Ce ḥadîts alors deviendra *parfait*. Cette corroboration démontrera sa *perfection*; les deux ḥadîts (aussi bien le corroborant que le corroboré) seront *parfaits*; et même lorsqu'ils contrediront sans conciliation possible un ḥadîts provenu par une voie unique, c'est à eux que nous donnerons la préférence[2]. — Rien

disparus de l'isnâd. Pour ceux qui le définissent «ce qu'un *suivant* rapporte du Prophète», s'il était établi que le *suivant* le tient d'un *compagnon*, la valeur du ḥadîts ainsi rapporté serait incontestable; car tous les *compagnons* sont dignes de foi; mais il est permis de supposer que le *suivant* tient le ḥadîts d'un ou plusieurs autres *suivants*, parmi lesquels il peut se rencontrer des autorités *faibles* (Tad., 66-67).

[1] C'est-à-dire qu'ils ne se font pas scrupule de tirer argument des ḥadîts *relâchés;* de fait Mâlik, dans son *Mowaṭṭa*, se préoccupe fort peu de la *liaison* des ḥadîts qu'il cite; la critique du ḥadîts était encore fort rudimentaire à son époque (cf. *supra*, Préface, 326-327; *M. St.*, II, 141). Plus tard on voulut étayer de preuves l'opinion raisonnée dont on fit honneur à l'imam sur la valeur du مرسل : on invoqua surtout à cet effet une tradition relative à «l'excellence du siècle des *suivants*»; de cette excellence on a conclu à la valeur de leurs informations, quelles qu'elles fussent (Baïq., 51, l. 21).

[2] Naw. reproduit ici I. es-Çalâḥ, qui lui-même a emprunté sa théorie de la corroboration à la *Risâla* d'El-Chafe'ï (Tad., 28, l. 12. — Cf. sur la *Risâla* : *M. St.*, II, 412). Mais Chafe'ï est beaucoup plus exigeant; suivant lui, le مرسل ne peut être corroboré

dans cette discussion n'a trait aux ḥadîts *relâchés rapportés par un compagnon* (مرسل الصحابى). La *perfection* de ces ḥadîts est un fait établi d'après l'opinion juste. Cependant certains auteurs ont prétendu qu'ils suivaient le sort des autres ḥadîts *relâchés* : on ne pourrait en tirer argument avant de savoir de façon certaine qu'ils proviennent *originairement* de compagnons[1].

qu'à trois conditions : 1° qu'il provienne d'un *suivant âgé* (il y a alors de grandes chances pour que ce *suivant* le tienne d'un *compagnon*); 2° que ce *suivant*, pour les ḥadîts qu'il donne en citant ses *auteurs*, ne cite que des *auteurs* sûrs; 3° que généralement les versions des ḥadîts par lui rapportés concordent avec les versions des autres râwis dignes de foi. — En outre Chafeʿî admet d'autres corroborations du مرسل : concordance entre la règle exprimée par ce ḥadîts et l'opinion d'un compagnon, ou une décision de l'*Ijmâ*. Suivant certains, la corroboration d'un ḥadîts relâché pourrait même résulter du raisonnement analogique (القياس) (Tad., 68, l. 12 et 33; Beiq., 62, l. 1-22). — Suivant ce que rapporte El-Mozâni dans son *Mokhtaçar* (cf. sur cet ouvrage H. Kh., V. 459), Chafeʿî aurait fait exception à son infirmation du مرسل en faveur des ḥadîts de cette sorte rapportés par Saʿîd b. El-Mosayyab († 91-105), l'un des sept jurisconsultes de Médine, gendre d'A. Horaïra et surnommé افقه التابعيين (Tad., 68, l. 18 et suiv.). Les auteurs sont divisés sur l'interprétation de cette exception : suivant les uns, Chafeʿî attribuerait *generaliter* à ces ḥadîts une valeur absolue, parce qu'un examen minutieux démontre que Saʿîd aurait pu, s'il eût voulu, les rapporter tous *appuyés* (مسند) (cf. Waraq., 146); suivant d'autres, Chafeʿî préférerait simplement les ḥadîts *relâchés* de Saʿîd à ceux des autres râwis; mais il ne leur accorderait une valeur absolue que dans le cas où ils seraient corroborés, conformément aux règles ci-dessus énoncées (Tahds., 285, l. 6 et suiv.).

[1] On appelle مُرْسَل الصحابى le ḥadîts contenant récit par un *compagnon* de ce qu'il n'a pu voir personnellement : tel le récit des débuts de la révélation, rapporté d'après ʿAïcha dans Bokh., كيف

Dixième branche. — Elle est relative au ḥadîts *interrompu* (منقطع).

Dans l'opinion la meilleure, adoptée par les jurisconsultes, par El-Khaṭîb, Ibn ʿAbd el-Barr et d'autres traditionnistes, c'est celui dont l'isnâd n'est pas *lié* (متصل) quel que soit l'endroit de la chaîne où se trouve l'interruption. Toutefois, on emploie le plus fréquemment ce terme pour désigner les traditions rapportées d'après les *compagnons* par des râwis inférieurs aux *suivants* : telle une tradition de Mâlik d'après Ibn ʿOmar. Dans une autre opinion, le ḥadîts *interrompu* est celui à l'isnâd duquel manque un râwi inférieur au *suivant* soit qu'il ne soit pas cité du tout, soit qu'il soit cité mais non pas nominativement (مُبْهَم), par ex. : « il est rapporté d'*après un homme* ». Enfin suivant d'autres auteurs, le nom d'*interrompu* se donne au ḥadîts qui porte sur quelque parole ou quelque acte émanant d'un *suivant* ou d'un personnage postérieur. Cette dernière opinion est rare et de peu de valeur [1].

كان بدو الوحى, n° 3 (Naw., I, 44, l. 1 et suiv.). — Les deux *Çaḥiḥ* contiennent un grand nombre de مراسيل الصحابة, et on s'accorde généralement à reconnaître de la valeur à ces ḥadîts, parce que tous les *compagnons* sont dignes de foi, et que, si parfois ils rapportent ce qu'ils n'ont ni vu ni entendu personnellement, ils le rapportent presque toujours d'autres *compagnons* (Tad., 71, l. 9; Haṭṭab sur Waraq., 146 et 147). — Cependant il peut arriver que des *compagnons* rapportent d'après des *suivants;* c'est sur cette considération que se fondent les rares auteurs qui refusent d'admettre sans examen les مرسل الصحابيين, notamment Abou Isḥâq el-Isfarâîni († 418) [Naw., *loc. cit.*].

[1] Naw. ne mentionne pas ici toutes les opinions qui se sont fait

ONZIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *inextricable* (مُعْضَل, du verbe أَعْضَلَ rendre *inextricable*[1]).

jour sur la définition du منقطع; on peut en distinguer cinq : (*a*. Ce mot dans un sens très général est opposé à متصل *lié*. Est *interrompu* tout ḥadîts dont l'isnâd présente, à n'importe quelle place, un ou plusieurs trous; il est le *genre* dont le مرسل (ce mot étant pris dans son acceptation la plus restreinte), le معلق, le معضل, le مدلس ne sont que des variétés. Telle est l'opinion d'El-Khatîb el-Baghdâdi (cf. dans le même sens Naw., I, 43, l. 22; Salisb., 120; Risch., 8; Baïq., 54, l. 1; Dict., 1202, l. 9); — (*b*. I. Ḥaj., admet que le terme *interrompu* peut s'appliquer au ḥadîts à l'isnâd duquel manquent plusieurs râwis à n'importe quelle place, mais il spécifie que ces trous ne doivent pas être *consécutifs* (غير متواليين); s'ils sont consécutifs le ḥadîts est non plus منقطع mais معضل (Nokh., 28; Dict., 1202, l. 14 et suiv.); — (*c*. Dans une troisième opinion, on réserve le nom de *interrompu* au ḥadîts dont l'isnâd présente un trou dans les chaînons inférieurs au *suivant* (comp. Dict., 1002, في وسط سنده). S'il y a plusieurs trous, le ḥadîts s'appelle-t-il encore منقطع? Oui, suivant certains, lorsque ces trous ne sont pas consécutifs (Qasṭ., I, 10, l. 2); non, suivant d'autres, sans distinction : le ḥadîts dans ce cas cesse d'être منقطع et prend la dénomination spéciale de منفصل (*séparé*) (Ta'r., 254); — (*d*. I. es-Çalâḥ, que Naw. suit dans le présent passage, reconnaît que de même que dans son emploi le plus fréquent le mot *relâché* (مرسل) désigne les ḥadîts rapportés du prophète par les *suivants*, de même le mot *interrompu* (منقطع) s'applique le plus souvent aux ḥadîts rapportés des *compagnons* par des râwis inférieurs aux *suivants* (Baïq., 54, l. 9 et suiv.; Salisb., *loc. cit.*); — (*e*. Enfin Naw., qualifie ici de « rare et de peu de valeur » l'opinion qui assigne à منقطع le sens de « ḥadîts relatant la parole ou l'acte d'un *suivant* ». C'est en quelque sorte la seconde face de la confusion signalée plus haut entre les termes منقطع et مقطوع (cf. *supra*, p. 514). On a vu que certains auteurs avaient fait de مقطوع un synonyme de منقطع avec le sens de « non lié quant à l'isnâd »; il s'est trouvé, par un juste retour, que d'autres ont voulu faire de منقطع le synonyme de مقطوع dans le sens de « relatif à l'acte ou à la parole d'un *suivant* ».

[1] المُعضَل هو بفتح الضاد يقولون اعضله فهو مُعْضَل : il s'agit de bien

C'est le ḥadîts de l'isnâd duquel ont disparu les noms de deux ou plusieurs râwis. Il est également désigné sous le nom de *interrompu* (منقطع) et parfois aussi, chez les jurisconsultes et d'autres, sous le nom de *relâché* (مرسل) comme nous l'avons vu précédemment[1]. On a dit encore que chez les traditionnistes le terme *inextricable* s'appliquait au ḥadîts rapporté avec la formule « il m'est parvenu » (بلغنى); tel, par exemple ce ḥadîts cité par Mâlik : « Il m'est parvenu d'Abou Horaïra que le prophète a dit : l'esclave a droit à la nourriture et au vêtement[2]. » Le ḥadîts est encore *inextricable* dans le cas que voici : un *suivant* l'a rapporté comme *remontant* au Prophète (مرفوع) et *lié* (متصل); mais un râwi d'une génération postérieure le rapporte comme *arrêté* à ce *suivant* (موقوف)[3].

établir que la forme du mot est مُعْضَل et non pas مُعضِل comme l'ont voulu certains auteurs (cf. Risch., 9; Baïq., 54, l. 38).

[1] C'est-à-dire que le معضل n'est qu'une variété du genre منقطع ou مرسل (ces mots étant pris dans leur acceptation la plus large, comme opposés à متصل). I. Ḥaj. exige, pour que le ḥadîts mérite le nom de معضل que les vides de son isnâd soient *consécutifs;* s'ils ne sont pas *consécutifs*, le ḥadîts sera simplement « *interrompu* en deux endroits » (Nokh., 28).

[2] Ce ḥadîts figure au *Mowaṭṭa*, IV, 231; الامر بالرفق بالمملوك. L'ouvrage de Mâlik contient un grand nombre de ḥadîts *inextricables*, rapportés soit avec la formule بلغنى, soit avec une autre (cf. un autre ex., *ap.* Risch.). Ibn 'Abd el-Barr s'est appliqué dans son *Tamhid* à leur donner des isnâds complets (cf. Ḥ. Kh., VI, 265).

[3] I. es-Çalâḥ emprunte à El-Hâkim l'application du terme معضل à de tels ḥadîts Il explique que dans l'espèce cette dénomination est justifiée par le fait que deux *personnages* sont tombés de l'isnâd, savoir : le Prophète et le *compagnon* (Tad., 73, l. 22).

*Remarque I*[1]. — Que faut-il penser de l'isnâd *moʿanʿan* (معنعن) c'est-à-dire conçu en ces termes « un tel d'un tel » (فلان عن فلان)[2]? Certains ont prétendu qu'il rendait un ḥadîts *relâché* (مرسل)[3]. Mais l'opinion la plus juste, ayant triomphé dans la pratique, et soutenue par la majorité des traditionnistes, jurisconsultes et *Oçouli*, c'est qu'un tel ḥadîts est *lié* (متصل) aux deux conditions suivantes : 1° que les râwis qui ont rapporté sous cette forme ne soient pas des *fraudeurs* (مدلّس)[4]; 2° qu'il y ait eu pour ceux qui transmettent sour cette forme, possibilité de rencontrer leurs *auteurs*. Cette simple possibilité suffit-elle ou faut-il en outre que le fait de la rencontre soit *établi*, qu'ils se soient longuement fréquentés, qu'ils soient bien connus pour rapporter les uns des autres? Sur tous ces points, il y a con-

[1] Quoique placés sous la rubrique du معضل les quatre *remarques* qui suivent ne concernent pas cette variété de ḥadîts; elles contiennent l'exposition de quelques questions accessoires, communes aux Vᵉ, VIᵉ, VIIᵉ et Xᵉ *branches* des sciences du ḥadîts (connaissance du مرفوع, du مقطوع, du متصل et du منقطع).

[2] La plupart des technologistes ont considéré l'étude du ḥadîts معنعن comme une *branche* spéciale des sciences du ḥadîts (cf. Risch., 29; — Salisb., 117; — Baïq., 43; — Tad., 268, l. 27-28). — La transmission d'un ḥadîts avec la formule عن فلان porte le nom spécial de عنعنة. — I. Ḥaj. remarque avec beaucoup de bonheur que cette formule n'est pas exempte d'amphibologie : souvent, dans le langage courant, elle sert à rapporter non pas les paroles d'un individu, mais un fait qui lui est relatif : يذكر عن فلان أى عن قصته (Baïq., 42, 44).

[3] *Relâché* est entendu ici dans son sens le plus large : offrant une interruption dans l'isnâd.

[4] Cf. *infra*, 526 et suiv.

troverse. Certains n'ont exigé aucune de ces conditions, notamment Moslim, qui prétend que l'*Ijma*ʿ est en ce sens[1]. D'autres demandent simplement que le fait de la rencontre soit établi; tels El-Bokhari, Ibn El-Madìni et les *vérificateurs*[2]. — D'autres exigent que les râwis et ceux dont ils transmettent se soient longuement fréquentés. D'autres enfin que les premiers soient bien connus pour avoir rapporté des seconds. — A notre époque, on a fait très fréquemment emploi de la formule « d'un tel » (عن فلان) pour indiquer la transmission par *licence* (إجازة); aussi bien, lorsqu'un râwi emploie une formule ainsi conçue : « j'ai récité devant un tel, d'un tel », il faut entendre que son auteur rapportait cette tradition par *licence*[3].

*Remarque II.* — Que faut-il penser de formules comme celles-ci : « Ez-Zohri nous a raconté qu'Ibn El-Mosayyab lui raconta » ou « lui dit » ou « fit » ou « faisait », etc. (حدثنا الزهرى ان ابن المسيب حدثه او قال او فعل اوكان يفعل وشبهه)? Suivant Aḥmed ibn Ḥanbal et quelques docteurs, on ne saurait assimiler la transmission avec أنّ (que) à la transmission avec عن (de) : les ḥadîts ainsi rapportés devraient être tenus pour *interrompus* jusqu'à ce que le fait de l'audition personnelle du râwi fût établi. Mais la majorité

[1] Cf. *supra*, 484, n. 1.

[2] Sur cette opinion de Bokh. cf. *sup.*, 493, n. 1. Sur Aboul Ḥasan ʿAli b. El-Madîni († 234), l'un des élèves d'Ibn Ḥanbal et des maîtres d'El-Bokhari, cf. Tahds., 443; *Patton Aḥmed b. Ḥanbal*, 31, 87.

[3] Cf. *infra*, XXIVᵉ branche.

des auteurs est en sens contraire, assimile la transmission par أنّ (que) à la transmission par عن (de), et décide que, d'une façon générale, elle implique l'audition personnelle, sous réserve des conditions ci-dessus énoncées[1].

*Remarque III.* — El-Ḥomaïdi[2] et d'autres auteurs ont parlé de *suspension* (تعليق)[3] à propos de certains ḥadîts d'El-Bokhari. Avant eux, ed-Daraqoṭni avait employé ce terme[4]. Cette *suspension* consiste dans la disparition, au début de l'isnâd, des noms d'un ou de plusieurs personnages. Il semble qu'il faille chercher l'origine de ce terme dans l'expression « suspension d'un mur » (تعليق الجدار)[5], l'idée de *solution de continuité* se rencontrant pareillement dans les deux cas. — Certains auteurs ont appliqué ce terme à l'hypothèse où l'isnâd entier d'un ḥadîts est supprimé : « L'envoyé de Dieu a dit...; Ibn ʿAbbâs, ou ʿAṭa, ou tout autre a dit... ». Le ḥadîts ainsi *suspendu* (معلّق) peut avoir la valeur d'un ḥadîts *parfait*,

[1] L'emploi de la conjonction أنّ a servi aussi bien que celui de la préposition عن à marquer la transmission des ḥadîts par *licence* (Tad., 75, l. 28).

[2] Il s'agit ici du célèbre historien et traditionniste andalou Abou Abdallah Mohammed el-Ḥomaïdi († 488), auteur du جمع بين الصحيحين (cf. H. Kh., II, 619).

[3] Cf. pour tout ce passage *supra*, 490 et suiv.; et comp. Salisb., 117.

[4] Comp. Naw., I, 25, l. 16.

[5] تعليق الجدار est une expression de la langue juridique; elle signifie l'*action d'étayer un mur* où se sont produites des fissures et qui menace ruine. Le تعليق dans une maison appartenant à plusieurs individus, est à la charge du propriétaire de l'étage inférieur (cf. Kharchi, IV, 282).

nous l'avons vu précédemment à propos du ḥadîts *parfait.* — On emploie ce terme exclusivement pour les ḥadîts rapportés sous forme catégorique et personnelle (بالجزم) : « Un tel a dit, fait, ordonné, défendu, mentionné, raconté »; et on n'en fait pas usage pour ceux rapportés sous forme impersonnelle : « On a rapporté, on a dit, on a mentionné, on a raconté d'un tel »[1]. — On ne l'applique pas non plus au cas où c'est au milieu de l'isnâd que les noms de personnages ont disparu.

*Remarque IV.* — Soit un ḥadîts rapporté *relâché* par certaines autorités dignes de foi, sûres d'informations, et *lié* par d'autres; ou *arrêté* par certains et *remontant* par d'autres, ou qu'un même râwi rapporte *lié* ou *remontant* dans une première version, *relâché* ou *arrêté* dans une seconde. D'après l'opinion la plus juste, il faudra donner la préférence à la version *liée* ou *remontante* sur la version *relâchée* ou *arrêtée.* Peu importe que le personnage dont provient la première soit d'autorité égale à celui dont provient la seconde, ou d'autorité moindre; car la *liaison*, la qualité de *remontant* constituent en l'espèce des *suppléments fournis par des autorités dignes de foi* (زيادة ثقة)

[1] On a vu que la terminologie classique n'a pas consacré cette distinction : I. Ḥaj. notamment ne fait pas de difficulté pour appliquer l'épithète de معلّق aussi bien aux ḥadîts rapportés avec une formule impersonnelle (بالتمريض) qu'à ceux rapportés avec une formule personnelle (بالجزم) (cf. *supra*, 490 et suiv.); et Naw. lui-même aurait, paraît-il, agi de même dans l'un de ses ouvrages (Tad., 76, l. 10).

et doivent comme tels être acceptés[1]. — Cependant certains auteurs ont dit qu'il fallait décider en faveur de la version *relâchée* ou *arrêtée;* ce serait là, suivant El-Khaṭîb, l'avis de la majorité des traditionnistes. — Suivant d'autres encore, il faudrait donner la préférence à la version rapportée par le plus grand nombre. — Enfin dans une quatrième opinion, on opterait pour la version rapportée par les râwis les mieux doués sous le rapport de la mémoire; toutefois un râwi ne saurait être atteint d'*improbation*[2] pour avoir rapporté *lié* ou *remontant* un ḥadîts que d'autres râwis de mémoire plus fidèle rapportent *relâché* ou *arrêté;* néanmoins l'opinion contraire, sur ce dernier point, a trouvé des partisans.

DOUZIÈME BRANCHE. — Elle est relative à l'étude de la fraude (تدليس)[3].

On distingue deux variétés de *fraude;* la première est la *fraude dans l'isnâd* (تدليس الاسناد); elle consiste en ce fait qu'un râwi rapporte d'un de ses con-

[1] Cf. *infra*, XVI<sup>e</sup> branche.

[2] Cf., sur les causes d'*improbation* (جرح), *infra*.

[3] Les auteurs arabes considèrent تدليس comme dérivé de دَلَس qui signifie «confusion des ténèbres» : la pratique ici décrite de certains râwis cache les vices d'un ḥadîts comme cachent les ténèbres (Salisb., 95; Baïq, 55, l. 29). Essentiellement ce terme appartient à la langue juridique; le *tadlis* c'est le fait par le vendeur de cacher un vice à lui connu de l'objet vendu (Kharchi, IV, 52, l. 7, 8; Maq. de Hariri, I, 351, l. 21). Frænkel a établi que ce mot est l'adaptation arabe du *dolus* des juriconsultes romains (*Aram. Fremdwörter*, 188).

temporains un ḥadîts qu'il n'a pas entendu de lui, dans des termes qui laissent supposer qu'il l'en a réellement entendu : « Un tel a dit d'un tel » (عن فلان), etc. [1]. — Parfois ce n'est pas le nom du râwi même dont il tient le ḥadîts que le fraudeur fait disparaître de l'isnâd, mais le nom de quelque autre personnage de l'isnâd, d'autorité trop faible ou d'âge trop jeune [2]. Cette pratique a pour but de

[1] Le *fraudeur* (مدلّس) laisse ainsi dans l'ombre la nom du personnage dont il tient directement le ḥadîts. — Ibn es-Çalâḥ ajoute dans sa définition du تدليس الاسناد aux mots « d'un de ses contemporains » (عن عاصره) les mots « ou d'un individu qu'il a rencontré » عن لقيه (Tad., 77, l. 24; Comp. Ta'r., 57). — I. Ḥaj. reproduisant l'opinion de Chafe'î et de Khatîb el-Baghdâdi (*Dict.*. 482), exige que la rencontre du *fraudeur* et de celui dont il rapporte ce qu'il n'en a pas entendu soit un fait établi. S'il y a simple *contemporanéité*, comme paraît s'en contenter Naw., le ḥadîts est non pas مدلّس mais مرسل خفى (cf. *sup.*, 516). I. Ḥaj reconnaît que, pour ceux qui n'admettent pas cette distinction subtile, le مدلّس et le مرسل خفى sont une seule et même chose (Nokh., 29).

[2] Pour comprendre ce passage, il faut savoir qne la plupart des technologistes du ḥadîts ont distingué une troisième variété de *fraude* le تدليس التسوية, *fraude par égalisation*. Elle consiste à omettre dans l'isnâd, entre deux autorités dignes de foi, le nom d'un râwi suspect. Il faut que les deux autorités dignes de foi se soient rencontrées, et que le *fraudeur* fasse employer à la seconde une formule équivoque de transmission, laissant supposer qu'elle tient directement le ḥadîts de la première. L'isnâd est ainsi *égalisé*, c'est-à-dire n'offre plus qu'une succession d'autorités dignes de foi (Qasṭal., I, 10, l. 22 et suiv.; Dict. 481). C'est au تدليس التسوية, que Naw. fait allusion ici sans l'élever au rang de variété particulière de *fraude*. — Yaḥya B. el-Qattan († 198) le premier aurait employé l'expression تدليس التسوية; ce تدليس est la pire des *fraudes*, car il peut faire considérer injustement comme مدلّس un personnage respectable et digne de foi (Tad., 78; l. 6 et suiv.).

donner au ḥadîts *fraudé* de plus belles apparences [1]. — La deuxième variété de *fraude* est la *fraude dans les autorités* (تدليس الشيوخ). Voici en quoi elle consiste : le râwi, pour désigner un personnage de l'isnâd emploie un nom, une *konia*, un ethnique, une qualification sous lesquels ce personnage n'est point connu.

Pour ce qui est de la première variété de *fraude*, elle constitue un acte des plus répréhensibles [2]. Elle a été blâmée par la plupart des docteurs; même un parti considère celui qui en est convaincu comme atteint d'*improbation* (مجروح), Tous ses récits devraient être rejetés même ceux où il indique de façon explicite qu'il les a réellement entendus de tel personnage. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer: les ḥadîts rapportés par le *fraudeur* avec une formule équivoque n'indiquant pas clairement le fait de son audition personnelle doivent être tenus pour *relâchés* (مرسل).

[1] تحسينا للحديث : certains auteurs anciens considérant précisément l'intention qui inspire cette *fraude* lui ont donné le nom d'*ennoblissement* (تجويد) (Tad., 78, l. 25).

[2] مكروه جدا. Cho'ba b. El-Ḥajjaj († 160) a même déclaré cette cette variété de تدليس «formellement interdite حرام (Naw., I, 47, l. 37) : «cette *fraude*, aurait-il dit, est sœur du mensonge; et j'aimerais mieux être adultère que *fraudeur*.» (Tad., 79, l. 23. — Comp. Salisl., 95). — En fait, le تدليس est un véritable mensonge honteux. Le *fraudeur* a encore trop de scrupules pour dire explicitement «un tel *m*'a raconté», lorsqu'il n'a pas entendu ce personnage. Mais par l'emploi hypocrite d'une formule non explicite il met sa conscience en repos, laisse dans l'ombre le nom de son auteur suspect, et fait croire que le ḥadîts *fraudé* lui est parvenu par transmission d'autorités fortes.

Par contre, ceux qu'il rapporte avec une formule explicite telle que : « j'ai entendu, un tel m'a raconté, nous a rapporté », ou toute autre analogue, est *acceptable* (مقبول) et peut fournir argument[1]. — On trouve parmi les autorités des deux *Çaḥîḥ* beaucoup de *fraudeurs* de ce genre, par exemple : Qatâda, les deux Sofyan et d'autres encore[2]. La règle que nous venons d'énoncer s'applique à tous les *fraudeurs* de la première catégorie, même à ceux qui n'ont *fraudé* qu'une seule fois[3]. — Il y a, dans les deux *Çaḥîḥ* et dans les ouvrages assimilés, des ḥadîts rapportés par des *fraudeurs* avec la formule « d'un tel » (عن فلان). Pour expliquer la présence de ces ḥadîts dans de tels recueils, on présume que ces *fraudeurs* les ont rapportés par une deuxième voie avec une formule explicite d'audition personnelle[4].

[1] En effet, l'audace du *fraudeur* ne va pas jusqu'à dire nettement « j'ai entendu tel personnage dire » lorsqu'il ne l'a pas entendu. Il se garde du mensonge caractérisé; là où il emploie une formule explicite, il est donc naturel de tenir pour établi le fait de son audition personnelle (comp. I. Khal., *Proleg.*, II, 182).

[2] Comp. sur la réputation de fraudeurs de Qatâda († 127) et des deux Sofyan (I. Khal., *Proleg.*, II, 169 et 184). — Sur la fréquence du تدليس chez les autorités les plus respectables, cf. *M. St.*, II, 48.

[3] Chafe'ï est formellement en ce sens (Tad., 80, l. 8).

[4] Naw. constate qu'en fait Mosl. ne se contente généralement pas, pour les ḥadîts provenant de *fraudeurs*, de la version rapportée avec une formule équivoque عن فلان, قال فلان, et qu'il donne en outre une seconde version où le fraudeur indique de façon explicite son audition personnelle (Naw., I, 47, l. 19 et suiv.). Néanmoins, il reste dans les deux *Çaḥîḥ* un certain nombre de ḥadîts provenant de *fraudeurs* et donnés dans la seule version où ces *fraudeurs* emploient la formule équivoque عن فلان. C'est pour ceux-là qu'on

La deuxième variété de *fraude* est moins répréhensible que la première. Ce qu'on y doit blâmer, c'est qu'elle rend difficile l'exacte connaissance de l'autorité sur le nom de laquelle elle porte. Au reste, cette *fraude* est plus ou moins répréhensible suivant le motif qui l'a inspirée : par exemple, le râwi peut avoir envisagé la faiblesse du personnage[1] objet de la *fraude*, ou sa trop grande jeunesse, ou son décès tardif[2]. Peut-être encore, ayant recueilli beaucoup de ḥadîts provenant de ce personnage, n'a-t-il pas voulu le citer toujours sous le même nom[3]. El Kha-

*présume* que les deux maîtres ont dû les recueillir dans une autre version où l'audition personnelle du *fraudeur* était clairement indiquée. Pourquoi ont-ils mieux aimé donner la version à formule équivoque que la version à formule explicite? C'est apparemment que la première seule était conforme à leur *chart* (Tad., 80, l. 10). — Cette explication donnée par Soyouti ne saurait passer pour une excuse valable.

[1] Dans ce cas le تدليس الشيوخ est particulièrement répréhensible. Certains auteurs considèrent celui qui s'en rend coupable dans l'intention de dissimuler une autorité faible comme atteint d'*improbation* (مجروح). Parfois, le *fraudeur* considère *personnellement* l'autorité pour laquelle il fraude comme digne de confiance; mais il sait qu'elle passe généralement pour faible, et il dissimule le véritable nom de ce personnage pour ne point exposer une tradition bonne selon lui à un rejet injustifié à ses yeux. Même dans ce cas, le تدليس الشيوخ reste répréhensible (Tad., 80, l. 10 et suiv.).

[2] Un râwi mort très âgé pourra avoir réellement entendu dans sa longue carrière des personnages, dont il semble cependant invraisemblable aux gens mal informés qu'il ait recueilli des ḥadîts; pour couper court à toute discussion sur la valeur de ces ḥadîts, le *fraudeur* dissimule le véritable nom de ce râwi. Cette pratique n'est pas jugée très condamnable (Tad., 80, l. 24).

[3] En citant le même personnage sous des noms différents, le râwi pourra faire croire qu'il a recueilli des ḥadits de plus de maîtres

ṭîb et d'autres auteurs se sont montrés indulgents pour cette variété de *fraude*[1].

qu'il ne l'a fait en réalité. La fraude est alors inspirée par une vanité assez innocente (Tad., 80, l. 25).

[1] Le تدليس الشيوخ est même considéré comme parfaitement licite lorsque le maître, en dissimulant le vrai nom d'un râwi, a eu l'intention d'exciter le zèle de ses élèves à le découvrir, et de mettre à l'épreuve leur sagacité (*Dict.*, 481, l. 22).

*(La suite au prochain cahier.)*

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SÉANCE DU VENDREDI 9 NOVEMBRE 1900.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Émile Senart, vice-président; Chavannes, secrétaire, M. Schwab, Decourdemanche, Carra de Vaux, Thureau-Dangin, Gaudefroy-Demombynes, Mayer-Lambert, Cl. Huart, J. Halévy, R. Dussaud, Bouvat, Vissière, de Charencey, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance générale du mois de juin dernier; la rédaction en est adoptée.

M. le Président annonce la mort de M. Max Müller, indianiste éminent, fondateur de la collection des *Sacred Books of the East* (1876), décédé récemment à Oxford; il exprime les regrets que cette mort inspire à la Société asiatique dont M. Max Müller était un des membres les plus anciens.

M. Émile Senart s'associe aux sentiments exprimés par M. le Président et rappelle en quelques paroles les services rendus aux études orientales par ce savant éminent.

M. le Président présente ensuite à la Société un exemplaire de la nouvelle édition du *Précis de jurisprudence* par Sidi Khalil et signale en ces termes l'importance de cet ouvrage : « Sidi Khalil (mort en 1375) est un des jurisconsultes les plus célèbres de l'Islam et son autorité est admise sans conteste partout où domine le rite malékite, en particulier dans l'Afrique du Nord. Ce livre, fruit de quinze années de travail, n'est pas seulement indispensable à l'étude du droit

mahométan, il fournit aussi de précieuses données sur l'histoire des conditions sociales et de la civilisation dans ces contrées. Le seul fait d'avoir tiré du Coran toute une législation si nette et si précieuse et qui répond si bien aux besoins des races soumises à l'Islam est un des meilleurs résultats de l'étude d'ailleurs assez stérile de la scolastique et atteste la fécondité du génie arabe. — M. Perron, en 1852, avait donné la traduction et le commentaire du *Précis* : ce travail, quoiqu'il n'ait pas la rigueur et la précision qu'on ne pouvait demander qu'à un juriste de profession, a cependant rendu d'incontestables services. L'œuvre de Khalîl donna ensuite naissance à plusieurs travaux parmi lesquels il faut citer ceux de Sauteyra et Cherbonneau, l'édition partielle de Scignette, etc.

« Dès l'année 1854, notre Société, convaincue du service qu'elle rendrait en publiant le texte qui était resté inédit, en fit paraître une édition pour laquelle des types maghrébins avaient été gravés. Cinq éditions successives ont prouvé l'utilité de cette entreprise et il est devenu urgent de la continuer en fournissant aux gens du métier une nouvelle édition enrichie de toutes les améliorations désirables. C'est un de nos confrères les plus zélés, M. Delphin, directeur de la Médersa d'Alger, qui a bien voulu se charger de ce soin. A l'aide d'une copie ancienne, considérée comme une des meilleures, et mettant à profit les lumières des cadis et des jurisconsultes réputés en Algérie par leur savoir, M. Delphin a corrigé un grand nombre de fautes, comblé les lacunes des éditions précédentes et établi ainsi un texte qui peut passer pour définitif. Il a rendu par là un service éminent à l'une des branches principales des études musulmanes et contribué à notre bon renom. » — Sur la proposition du Président, des remerciements sont votés à M. Delphin. L'assemblée décide ensuite qu'un exemplaire du *Précis* sera offert à M. le Gouverneur général de l'Algérie, et charge le bureau de la Société d'assurer à cette nouvelle édition la publicité qu'elle mérite.

Est reçu membre de la Société :

M. Jean Farah, antiquaire, demeurant à Sour (Syrie), présenté par MM. Clermont-Ganneau et Drouin.

Il est donné lecture de deux lettres de M. le Ministre de l'instruction publique, annonçant l'ordonnancement du montant de la subvention accordée à la Société, pour les troisième et quatrième trimestres de 1900.

Le Conseil autorise l'échange du *Journal asiatique* contre les publications (*Mittheilungen*) du Séminaire pour les langues orientales à Berlin, dont trois volumes ont déjà paru en 1898, 1899 et 1900 sous le titre de *Ostasiatische, Westasiatische* et *Africanische Studien.* Cet échange qui était demandé par M. Sachau, directeur dudit Séminaire, portera sur les années du *Journal asiatique* à partir du 1er janvier 1898.

M. le Ministre de l'instruction publique fait part à la Société asiatique du programme des questions qui seront traitées dans le 39e Congrès des Sociétés savantes qui doit se tenir à Nancy en avril 1901.

Sont offerts à la Société :

Par M. Schwab, une notice biographique dont il est l'auteur, sur la vie et les œuvres de Salomon Munk, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, professeur au Collège de France, et membre de notre Société (1803-1867), M. Schwab a été lui-même secrétaire de Munk pendant les dernières années de la vie de ce savant.

Au nom de M. le Dr A. Kaminka, de Varsovie, un exemplaire (en hébreu) de l'ouvrage de Jehuda Alcharizi intitulé *Tachkemonî* (תחכמוני), in-32. Varsovie, 1899.

Par M. Farjenel, *Les Européens et la langue chinoise,* brochure extraite de la *Revue des questions diplomatiques et coloniales,* in-8°. Paris, 1900.

Par le Gouvernement général de l'Algérie, deux exemplaires d'une planisphère céleste (autographiée) avec indication des principales constellations en français et en arabe.

Par l'École française d'Extrême-Orient, l'*Inventaire sommaire* (autographié) *des monuments chams* de l'Annam, dressé par M. Louis Finot et M. Lunet de Lajonquière, in-folio. Hanoï, 1900.

Des remerciements sont adressés aux différents donateurs par M. le Président, au nom de la Société.

Il est procédé ensuite, aux termes du règlement, au renouvellement des membres de la Commission de rédaction du *Journal*. Sont réélus : MM. E. Drouin, R. Duval, Maspero, Oppert, E. Senart.

M. Schwab donne lecture d'une notice sur la vie de Alcharizi (אלחריזי), poète judéo-arabe d'Espagne du XII[e] siècle, l'auteur du *Tachkemoní* dont il est parlé plus haut. Ce travail paraîtra dans un des prochains numéros du *Journal*.

M. Halévy présente ensuite quelques observations sur un texte de Samuel, qui seront également insérées dans notre recueil.

La séance est levée à 6 heures.

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 9 novembre 1900.)

Par l'India Office : *Judicial and administrative statistics for British India for 1898-1899 and the four preceding years.* Calcutta, 1900; in-fol.

— *Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency* for the twelve months ending 30[th] June 1899. Madras, 1900; in-fol.

— *Selections from the records of the Government of India. Papers relating to the improvement of the position and prospects of civil assistant surgeons in India from 1891-1899.* Calcutta, 1900; in-fol.

— Idem. *Papers relative to the control of reformatory schools in India, 1898-1899.* Calcutta, 1900; in-fol.

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, October 1899; April-November 1900. Bombay, gr. in-4°.

— *Archæological Survey of India*, new Imp. series, Vol. XXIX. *South Indian Inscriptions*, Vol. III, Part I. Madras, 1899; gr. in-4°.

— Idem. *Lists of antiquarian remains in His Highness the Nizam Territory*, compiled by H. Cousens. Calcutta, 1900; in-fol.

— *Report of a search for sanskrit and tamil manuscripts for the year 1893-1894*, by M. Seshagiri Sastri, n° 2. Madras, 1899; in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, July-August. Calcutta, 1900; in-8°.

— *Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal*, February-August 1900. Calcutta; in-8°.

— *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. Bombay, 1899; in-8°.

— *Bibliotheca Indica*, n°s 964-970. Calcutta, 1900; in-8°.

— *India Office Librarian Catalogue*. Vol. II. Part II, 1900. London, in-8°.

— *Madras Government Museum*. Bulletin. Vol. III, n° 2, 1900; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : Le P. Delattre, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*. Paris, 1899; gr. in-4°.

— L. Finot et E. Lunet de Lajonquière, *Inventaire sommaire des monuments chams*. Hanoï, 1900; in-fol.

— *Planisphère céleste, avec indication des principales constellations en français et en arabe*, publié par *le Mobacher*. Alger, 1900.

Par la Société : *Journal asiatique*, mai-juin et juillet-août. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 54 Band, II et III. Leipzig, 1900; in-8°.

Par la Société : *Atti della R. Accademia dei Lincei,* Aprile-Maggio-Giugno 1900. Roma; gr. in-4°.

— *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei,* Vol. XIX, fasc. 3-4. Roma, 1900; in-8°.

— *Rendiconto della R. Accademia dei Lincei,* anno 1899-1900. Torino; in-fol.

— *Bibliothèque de l'École des hautes études :* « Histoire et religion des Noṣaïris », par R. Dussaud. Paris, 1900; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie,* juin-juil.-août-oct. 1900. Paris; in-8°.

— *Transactions of the Society of Japan* (2 fasc.), December 1899. Tokio; in-8°.

— *The Geographical Journal,* July-November 1900. London; in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society,* July-October 1900. London; in-8°.

— *Bulletin de la Société de linguistique,* juil. 1900. Paris; in-8°.

— *Revue des études juives,* avril-juin et juil.-sept. 1900. Paris; in-8°.

— *Comité de conservation des monuments de l'art arabe,* fasc. 14^e et 15^e. Le Caire, 1900; in-8°.

— *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* mars-juil.-août. Paris, 1900; in-8°.

— *Publications de l'École française de l'Extrême-Orient :* Désiré Lacroix, *Numismatique annamite.* Saïgon, 1900; texte et planches.

— *Journal des savants,* juin-août 1900. Paris; in-4°.

— *Corpus inscriptionum semiticarum.* Pars I^a, tom. II, fasc. 2; et pars IV^a, tom. I, fasc. 3, avec planches. Paris, 1900; in-fol.

— *Transactions and proceedings of the American Philological Association,* 1899. Boston; in-8°.

— *Giornale della Società italiana,* Vol. XIII. Roma, 1900; in-8°.

— *Journal de la Société finno-ougrienne,* XVIII. Helsingfors, 1899; in-8°.

Par la Société : *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1896-1897. Shanghaï, 1900; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Bijdragen*, VI, 6, 1-4 aflevering, 'S-Gravenhage, 1899; in-8°.

— *Notulen*, 1899. Afl. 4-5 et 1900, afl. 1. Batavia, 1900; in-8°.

— *Tijdschrift*, Deel XLII. Afl. 2-5. Batavia, 1900; in-8°.

— D. Van Hinloopen Labberton, *Het Javaansch van Malang-Pasocrochan*, D. LI, 3. Batavia, 1900; gr. in-4°.

— Andriani, *Laolita i seze n Taola*. Batavia, 1900; in-4°.

Par les éditeurs : *Bibliothèque de l'École des hautes études*, 130e fasc. : Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*. Paris, 1900; in-8°.

— *Revue Africaine*. 1er trim. 1900. Alger; in 8°.

— *Revue de l'Orient chrétien*. 5, nos 2 et 3. Paris, 1900; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, juil.-août et oct. 1900. Paris; in-8°.

— *Le Globe.*, fév.-oct. 1900. Genève; in-8°.

— *The American Journal of Philology*, january-march et april-june 1900. Baltimore; in-8°.

— *Le Muséon*. Vol. I, n° 2. Louvain, 1900; in-8°.

— *Le Sphinx*. Vol. IV, fasc. 1. oct. 1900. Upsale; in-8°.

— *Revue archéologique*, mai-juin, juillet-août 1900. Paris; in-8°.

— *Bulletin archéologique*, année 1899. Paris, 1900; in-8°.

— *The American Journal of Semitic languages* (Hebraica). Chicago, July 1900; in-8°.

— *Revue biblique*, juil. et oct. 1900. Paris; in-8°.

— *American Journal of Archæology*, january-march 1900. Norwood; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*. T. XIX, fasc. II. Bruxelles, 1900; in-8°.

Par les éditeurs : *Bollettino* n° 348-356. Firenze, 1900; in-8°.

— *Zeitschrift für hebraische Bibliographie*, july-august 1900. Frankfurt-a.-M.; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juin et juil. 1900. Paris; in-8°.

Par les auteurs : A. Vissière, *L'Odyssée d'un prince chinois* (extrait). Leyde, 1900; in-8°.

— Cl. Madrolle, *Haï-Nan et la côte continentale voisine.* Paris, 1900; in-8°.

— J. Halévy, *Revue sémitique*, juil. et oct. 1900. Paris; in-8°.

— V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans « l'Europe chrétienne » de 1810 à 1885.* Liège, 1900; in-8°.

— H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und deren Werke.* Leipzig, 1900; in-8°,

— V. Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée,* fasc. 1 et 2. Paris, 1896; in-8°.

— Carra de Vaux, *Avicenne.* Paris, 1900; in-8°.

— J. Gwynn, *The Apocalypse of St John in Syriac.* Dublin, 1897; in-4°.

— G. U. Pape, *Trumvāçagam, sacred Utterances, Tamil Text and Translation.* Oxford, 1900; in-4°.

— S. Giamil, *Monte Singar, storia di un popolo ignoto.* Testo siro-caldeo et traduzione italiana. Roma, 1900; in-8°.

— H. M. Bhadkamkar, *Translation unto English of the Aytareya-upanishad with Sankarācaryas Bhashya.* Bombay, 1899; in-8°.

— L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Tofaïl; texte arabe et traduction française. Alger, 1900; in-8°.

— E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman poetry.* London, 1900; in-8°, t. I.

Par les auteurs : P. Delattre, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*. Paris, 1899; gr. in-4°.

— J. Bonet, *Dictionnaire annamite-français*. Tome II, fasc. 1 et 2. Paris, 1900; gr. in-4°.

— Sophus Bugge, *Norges Indschrifter medde aeldre Runer*, fasc. 5. Christiania, 1900; in-8°.

— Cubet, *Mission Pavie*. Indo-Chine, III, 1900; gr. in-4°.

— A. Macé, *Essai sur Suétone*. Paris, 1900; in-8°.

— H. Franke, *Der Frühlingsmythus der Kesarsage*. Helsingfors, 1900; in-8°.

— N. A. Aristoff, *Le Caucase anglo-indian* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1900; in-8°.

— A. Barth, *Bulletin des religions de l'Inde* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— J. Rouvier, *Le monnayage alexandrin d'Arados* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— E. Senart, *Note sur quelques fragments d'inscriptions du Turfan* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— L. Nocentini, *Prodotti coreani*. Roma, 1900; in-8°.

— Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*. Tome IV, mai-juin 1900. Paris; in-8°.

— N. N. Pantousoff, *Proverbes kirgiz*. Kazan, 1899; in-8°.

— Le même, *Tamgaly tach*. Kazan, 1899; in-8°.

— Le même, *Matériaux pour l'étude du dialecte sarte de la langue turque*. Kazan, 1899; in-8°.

— P. Ladeuze, *L'épître de Barnabé* (extrait). Louvain, 1900; in-8°.

— A. Cauchie, *Les études d'histoire ecclésiastique* (extrait). Louvain, 1900; in-8°.

---

## SÉANCE DU VENDREDI 14 DÉCEMBRE 1900.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Chavannes, secrétaire; Bonet, Cl. Huart, Guimet, Decourdemanche, M. Schwab, Dussaud, Henry, Vinson, Mayer-Lambert, Halévy, Vissière, Meillet, L. Feer, S. Lévi, R. Duval, Bouvat, Carra de Vaux, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance de novembre dernier; la rédaction en est adoptée.

A propos du paragraphe du procès-verbal qui est relatif à la nouvelle publication de Sidi Khalil, M. le Président informe la Société qu'il a reçu de M. le Gouverneur général de l'Algérie une lettre par laquelle ce haut fonctionnaire le charge de transmettre à la Société ses vifs remerciements pour l'envoi d'un exemplaire de cet important ouvrage.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Marcel Mauss, agrégé de philosophie, demeurant à Paris, avenue des Gobelins, n° 22; présenté par MM. Sylvain Lévi et Meillet;

Madrolle, explorateur en Extrême-Orient, demeurant à Neuilly-sur-Seine, 52, rue de Sablonville; présenté par MM. Vissière et Drouin;

Tamamchef, ancien directeur de la banque de Tiflis, demeurant à Paris, rue Logelbach, n° 12; présenté par MM. Barbier de Meynard et Meillet;

Paul Grimault, demeurant au château du Verger, par Seiches (Maine-et-Loire), présenté par MM. l'abbé Bourdais et Drouin.

Sont offerts à la Société :

Par M. Guimet, les trois derniers fascicules de la *Revue de l'Histoire des religions*, mai à octobre 1900, et un exemplaire du *Petit Guide illustré du Musée Guimet*, 4e édition, 1900. M. Guimet ajoute qu'il y a en ce moment, au Musée, une exposition de costumes égyptiens des époques romaine et

byzantine (II^e au V^e siècle). Ces objets, provenant des fouilles nouvellement faites à Antinoé par M. Al. Gayet, ont mis notamment au jour des tombeaux portant des dates consulaires correspondant aux années 150, 200 et 450 de notre ère;

Par M. Schwab, le tome V des *Œuvres de Saadia* contenant la version arabe du livre de Job (texte arabe en caractères hébreux et traduction française), in-8°, Paris, 1900; et la suite de son *Répertoire* (fasc. 2 et 3) des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives. Plusieurs membres de la Société font ressortir, à propos de ce *Répertoire*, tout l'intérêt que présenteraient des travaux de ce genre pour d'autres littératures;

Par M. Paul de Kokowzoff, un exemplaire de son article qui a paru dans le *Journal asiatique* sur la *Seconde inscription araméenne de Nirab;*

Par M. J. de Goeje, un exemplaire du 2^e fascicule de ses *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*, Leide, 1900;

Par M. R. Dussaud, son *Histoire et religion des Nosaïris*, in-8°, Paris, 1900, formant le 129^e fascicule de la Bibliothèque de l'École des hautes études;

Par M. A. Barth, les 8^e et 9^e fascicules du *Bulletin des religions de l'Inde;*

Par M. J. Vinson, son *Manuel de la langue hindoustani* (Ourdou et Hindi), Paris, in-18, Maisonneuve, 1899; et ses *Légendes bouddhistes et djaïnas*, traduites du tamoul, 2 vol., Paris, Maisonneuve, 1900;

Par M. R. Isarloff, *Histoire de Géorgie*, in-8°, Paris et Tiflis, 1900;

Par M. le Directeur de l'Imprimerie nationale, l'*Histoire des Rois des Perses* de Al-Thaalibi, texte arabe et traduction française de M. H. Zotenberg, in-4°, 1900;

Par M. R. Duval, au nom de M. l'abbé F. Nau, la seconde partie des *Opuscules maronites* contenant la *Vie de Sévère, évêque d'Antioche*, in-8°, 1900; et la *Vie de Schenoudi*, in-8°, 1900, textes syriaques et traductions françaises;

Par M. Bonet, le second et dernier volume de son *Dictionnaire annamite-français* (langue officielle et langue vulgaire), grand in-8°, 1900.

En offrant le volume de M. A. Foucher, intitulé : *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde* (in-8°, 1900), M. le Président informe la Société que notre confrère part dans quelques jours pour Saïgon, chargé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres d'aller remplacer M. Finot comme directeur de l'École française d'Extrême-Orient pendant le congé de ce dernier.

Des remerciements sont votés aux différents donateurs.

M. Vissière donne lecture d'une partie d'un mémoire sur les *Caractères chinois* que l'on évite de prononcer ou d'écrire par respect.

A la suite de cette lecture, quelques remarques sont présentées par MM. Chavannes, Bonet et Vinson.

M. Chavannes fait ensuite une communication sur la secte des *Boxers* de la Chine.

Ces deux mémoires seront publiés dans le *Journal asiatique*.

La séance est levée à 6 heures.

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 14 décembre 1900.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, December 1900. Bombay; in-4°.

— *A List of the Archæological Reports*. Calcutta, 1900; in-fol.

Par le Ministère des affaires étrangères : *Documents diplomatiques : Chine*, 1899-1900. Paris; in-4°.

Par la Société : *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, mai-sept.-nov. 1898; janv.-déc. 1899; janv. 1900.

Par la Société : *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg.* — E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die Hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo* VI. Saint-Pétersbourg, 1898; in-4°.

— Même recueil. — Friedrich Westberg, *Ibrahim's-Ibn-Ja'kub's Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965.* Saint-Pétersbourg, 1898; in-4°.

— Même recueil. — *Texte grec sur les martyrs d'Amoria* (en russe). Saint-Pétersbourg, 1898; in-4°.

— *Journal des Savants,* sept.-oct. 1900. Paris; in-4°.

— *Atti della reale Accademia dei Lincei.* Luglio, 1900; in-4°.

— *Mémoires de la Société de linguistique,* XI, 5e fasc., 1900. Paris; in-8°.

— *Journal asiatique,* sept.-oct. 1900. Paris, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie,* nov. 1900. Paris; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique,* nos 44, 47.

— *Revue archéologique,* sept.-oct. 1900. Paris; in-8°.

— *Bibliotheca buddhica.* — C. Bendall, *Sikshâsamuccaya,* a Compendium of buddhistic teaching, compiled by Çantideva II. Saint-Pétersbourg, 1898; in-8°.

— *Sacred Books of the East.* Vol. XLIV. Satapatha Bráhmana. Oxford, 1900; in-8°.

— *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen,* herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Sachau. Jahrgang III. 3 Abtheil. Berlin, 1900; in-8°.

— *Polybiblion;* parties technique et littéraire, nov. 1900; in-8°.

— *Mechra el-Melki,* chronique tunisienne (1705-1771) par Seghir b. Youssef de Béja, traduite par V. Serres et M. Lasram. Paris, 1900; in-8°.

— *Bollettino,* n° 357. Firenze, 1900; in-8°.

— *Analecta Bollandiana,* nov. 1900; in-8°.

*Taalkuart van de Minahasa.* Batavia, 1900.

Par les auteurs : Ig. Guidi, *Tables alphabétiques du Kitâb al-Aghâni*. Leyde, 1900; gr. in-8°.

Par les auteurs : R. Sewell, *A forgotten Empire* (*Vijayanagar*). A contribution to the History of India. London, 1900; in-8°.

— Ed. Browne, *Hand-List of Mohamadan manuscripts of the Cambridge University Library*. Cambridge, 1900; in-8°.

— Agnès Smith Lewis, *Studia Sinaitica*, n[os] IX et X. *Select Naratives of Holy Woman*. London, 1900; in-4°.

— Émile Ernault, *Table analytique* des dix premiers volumes des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*. Paris, 1900; in-8°.

— A. Barth, *Compte rendu* du *Grundriss der indo-arischen Philologie*, etc. (extrait). Paris, 1900; in-4°.

— Dr. W. Radloff, *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. Zweite Folge. Saint-Pétersbourg, 1900; in-4°.

— Le même, *Versuch eines Wörterbuches der türk-Dialecte*, 11[te] Lief. Saint-Pétersbourg, 1898; in-4°.

— Grünwedel, *Mythologie du buddhisme au Thibet et en Mongolie*. Paris, 1900; in-4°.

— W. Serruys, *Notice sur le Liban*. Beyrouth, 1900; in-8°.

— Paul Regnaud, *Le Rig-Véda, texte et traduction; 9[e] Mandala, le culte védique du Soma*. Paris, 1900; gr. in-8°.

— M. Schwab, *Salomon Munk* (1803-1867). Paris, 1900; in-12.

— Fr. Murad, *Ararat und Masis, Studien zur armenischen Alterthamskunde und Literatur*. Heidelberg, 1900; in-8°.

— Ferdinand Farjenel, *Les Européens et la langue chinoise* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— D[r] A. Kaminka, *Le Tachkemoni de Jehuda Alcharizi*. Varsovie, 1899; in-32.

## BIBLIOGRAPHIE.

### NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

*L'Odyssée d'un prince chinois*, que publie M. A. Vissière, est la traduction d'un récit de voyage en mer effectué en 1886 dans le golfe du Petchili par le prince Tch'ouen, qui venait d'être nommé chef de l'Amirauté chinoise. Ce récit est entremêlé de vers qui montrent les tendances et les préjugés de la Cour de Pékin (1 vol. in-8°, Leyde, 1900).

M. Ch. Madrolle, qui a passé plusieurs années dans l'île de Hai-Nan, a publié, sous le titre de *Hai-Nan et la Côte continentale voisine* (in-8°, Paris, 1900), l'histoire et la géographie de cette île, qui touche de près nos possessions de l'Indo-Chine et qui a été l'objet de nombreuses explorations depuis l'arrivée des Portugais. L'ouvrage est accompagné de cartes et d'un lexique géographique chinois.

Le traité de *Numismatique annamite*, par M. D. Lacroix, est le premier volume qu'a publié l'École française d'Extrême-Orient, fondée en 1899 par M. Doumer et dont notre confrère M. L. Finot est le directeur (gr. in-8°, Saïgon, 1900).

L'ouvrage est dédié à M. J. Silvestre, ancien inspecteur des Affaires indigènes en Cochinchine, actuellement professeur à l'École coloniale. M. Silvestre est, en effet, l'auteur d'un travail important sur les monnaies de l'Annam et de la Cochinchine (voir Rapport J. Darmesteter, *J. asiat.*, 1884, II, p. 150). Le livre de M. Lacroix n'est qu'une nouvelle édition, mais considérablement remaniée et augmentée. Il est accompagné d'un atlas de 40 planches.

Une autre publication, émanant de la même École, est l'*Inventaire sommaire des monuments chams de l'Annam* (in-fol.,

Hanoï, 1900). Ce n'est encore qu'une simple liste, en attendant l'inventaire descriptif et détaillé; mais elle contient déjà les indications géographiques nécessaires à l'identification des monuments épigraphiques.

Le dernier fascicule des *Mémoires de la Societé finno-ougrienne* d'Helsingfors est intitulé : *Der Frühlingsmythus der Kesarsage*, par M. H. Franke, missionnaire à Ladakh; c'est une étude sur la religion tibétaine avant l'introduction du bouddhisme. L'ouvrage contient le texte tibétain de la légende du héros *Kesar* (pour *Skyegsar*), le dieu du Printemps, avec notes et traduction.

M. A. Grünwedel avait été chargé par le « British Government of India » de reviser et publier le dictionnaire lepcha, laissé en manuscrit par le colonel Manering, l'auteur d'une grammaire de cette langue (voir *J. asiat.*, juin 1879 et avril 1897). La Société asiatique vient de recevoir le volume qui est le résultat de ce travail du savant allemand et qui a paru sous le titre de *Dictionary of the Lepcha language* (in-8°, Berlin, 1898), suivi d'un *Index English-Lepcha.* Le « British Government » a prescrit à M. Grünwedel de ne se servir que de caractères romains, jugeant inutile de faire graver les caractères d'un alphabet qui n'a aucune origine épigraphique, puisqu'il a été créé par Chador, roi des Lepcha, vers 1705, sur le type tibétain. Le lepcha est une langue monosyllabique qui se rapproche des langues tibétaine et de l'Himalaya, et son vocabulaire est très riche. La publication de ce dictionnaire donne à un idiome jusqu'ici peu connu une place importante dans les langues transgangétiques.

M. Bhadkamkar, de Bombay, a donné la traduction anglaise de l'*Aitareya-upanishad,* ainsi que du commentaire sanscrit (Bhâshya) de Sañkarâchârya, ouvrage important pour l'étude de la philosophie vedântique (1 vol. in-8°, Bombay, India press, 1899).

Notre confrère le Dr M.-A. Stein, actuellement en mission en Kâshgarie, vient de publier un important *Memoir on the ancient geography of Kashmir*, avec cartes (Calcutta, 1899), d'après les auteurs classiques, les sources chinoises, les auteurs musulmans et les chroniques et traditions indigènes. L'auteur, qui a exploré tout le Kashmire, est parvenu à identifier presque tous les noms modernes avec les anciennes appellations. Ce travail considérable peut être considéré comme une introduction à la traduction de la *Rājataranginī* du même savant, qui va incessamment paraître.

M. de Clercq continue lentement, mais sûrement, grâce à l'assistance de savants compétents, la publication du catalogue de sa collection d'antiquités assyriennes. La troisième livraison du tome II (in-fol., Paris, E. Leroux, 1900) est consacrée aux plaques de bronze formant la frise de Balawat. Ces plaques sont revêtues d'inscriptions en caractères cunéiformes, relatant diverses campagnes militaires de Salmanazar en Arménie et contrées voisines, avec la représentation des personnages et des scènes guerrières. Les planches en héliogravures, exécutées par la maison Dujardin, donnent une haute idée de la merveilleuse habileté dont étaient doués, forgerons, fondeurs, ciseleurs, les ouvriers assyriens. La traduction des inscriptions est due au Père Scheil.

M. C. de Ujfalvy, qui a fait plusieurs voyages en Asie centrale, dans le nord de l'Inde et dans l'Himalaya, a publié une série de travaux, en allemand et en français, sur les races diverses de ces contrées, sur leur histoire et sur leurs émigrations. Ses deux derniers mémoires sont intitulés : *Mémoires sur les Huns blancs* (in-8°, Paris, 1898) et *Iconographie et anthropologie irano-indiennes* (in-8°, Paris, 1900). En dehors de la question anthropologique, qui n'est pas de notre domaine, ces études, basées sur les monuments épigraphiques et monétaires, contiennent des renseignements très importants qui apportent une très utile contribution à

l'histoire des différents peuples asiatiques qui ont traversé ou qui habitent encore les plateaux de l'Iran, du Turkestan, du Pamir et de l'Himalaya.

L'histoire de l'Iran de M. F. Justi (*Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang* der *Sassaniden,* Strassburg, 1900) est une refonte complète de la première édition parue en 1878, au courant des progrès de la science depuis vingt-cinq ans en épigraphie, en numismatique et en glyptique, comme en géographie et en histoire. Avec les ouvrages de G. Rawlinson, von Gutschmid et Nœldeke, on possède maintenant un ensemble de matériaux dignes de foi pour l'histoire de la Perse pendant toute l'antiquité jusqu'à l'invasion arabe.

M. E. Pereira a traduit en portugais (*Conversão de um rei da India ao christianismo,* Lisbonne, 1900) la version éthiopienne d'une homélie composée en grec par Sevère, archevêque d'Antioche (VIe siècle). Ce texte original a été perdu, mais il reste les traductions copte, arabe et éthiopienne. Il est question dans cette homélie d'un roi indien, Kesanthos, et d'un riche marchand, Ketsôn, qui sont convertis au christianisme par un évêque byzantin envoyé exprès dans l'Inde par Constantin ou Justinien. Les noms propres contenus dans cette histoire sont très probablement indiens sous une apparence grecque et leur identification a donné lieu à d'intéressantes recherches. Cette légende, du reste, se trouve dans d'autres pays, notamment en Géorgie. Le texte éthiopien est du XIIIe ou XIVe siècle. Dans une note complémentaire, M. Pereira rapproche le marchand Ketsôn du marchand Saṁudra de l'*Avadana Çataka* ou les Cent légendes bouddhiques, traduites par M. L. Feer.

Le même savant portugais vient de publier la traduction de la *chronique de Susenyos* (1605-1632) dont il avait donné le texte gueez en 1890. La traduction est suivie de notes qui forment la moitié du volume (in-8°, Lisbonne, 1900).

M. Perruchon a donné, dans la *Revue sémitique*, le texte amharique avec la traduction de documents contemporains concernant l'histoire de l'Éthiopie à l'époque de Theodoros et intéressants au point de vue de la politique et de l'influence française en Abyssinie.

Sous le titre de *Die Mathematiker und Astronomer der Araber und ihre Werke* (in-8°, Leipzig, Teubner, 1900), M. Heinrich Suter, professeur à l'Université de Zurich, a dressé la liste de plus de 500 écrivains arabes qui se sont occupés de sciences depuis l'an 750 jusqu'à l'an 1600 de notre ère. C'est un ouvrage capital qui a exigé de longues et patientes recherches et qui manquait jusqu'à ce jour dans nos études orientales. Les écrivains sont placés dans l'ordre chronologique, mais un index alphabétique permet facilement les recherches.

Le livre sur *Avicenne* (Ibn Sina), que vient de publier notre confrère le baron Carra de Vaux, dans la collection des *Grands Philosophes*, est une étude importante sur le mouvement philosophique arabe pendant quatre siècles, depuis Mahomet jusqu'au célèbre écrivain de Bokhâra. S'appuyant sur les travaux les plus récents, l'auteur a fourni une excellente contribution à l'histoire de la philosophie gréco-arabe. Rappelons à cet égard que M. Mehren, de Copenhague, publie le texte arabe des différents traités mystiques d'Avicenne et que le quatrième fascicule, contenant le traité sur le Destin, a paru à Leyde en 1899.

M. René Dussaud, qui a exploré le pays des Nosaïris ou Ansarieh du Liban, vient d'écrire l'histoire de cette tribu, dont l'origine est encore inconnue et qui, quoique parlant arabe, a conservé sa religion très distincte de l'islamisme. Le fond paraît être le gnosticisme alexandrin, et une de ses particularités est la croyance à la métempsychose. Le livre de M. Dussaud est suivi de fragments de textes religieux en

arabe; il forme le 129ᵉ fascicule de la Bibliothèque de l'École des hautes études. Le recueil des *Études religieuses* et la *Revue de l'Orient chrétien* (1899 et 1900) contiennent une série de Notes de voyage intitulée : *Au pays des Nosaïris*, par le R. P. Lammens.

De quelle époque date la lettre grecque dite *de Barnabé?* Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Dans une brochure récente, M. P. Ladeuze, professeur à l'Université de Louvain, croit pouvoir placer l'époque de la composition de cette épître grecque à l'an 130 de J.-C. Signalons en même temps l'apparition d'une *Revue d'Histoire ecclésiastique*, rédigée par M. Ladeuze, Mgr Abbeloos et divers professeurs de Louvain, qui rendra sans doute, comme la *Revue Biblique*, des services aux études orientales.

Nous avons déjà signalé plusieurs ouvrages publiés à Alger sous les auspices du Gouvernement général de l'Algérie. Le plus récent qui nous soit parvenu dans le domaine de nos études est le texte arabe avec traduction française, par M. Léon Gauthier, d'un roman de Ibn Thofaïl, né en Andalousie, mort au Maroc en 581 Hég., disciple d'Averroès. Le titre est : *Histoire* (risâla) *de Hayy ben Yaqdhân* («le vivant fils du vigilant»), personnage philosophique emprunté aux traités mystiques d'Avicenne. Le texte est établi d'après un manuscrit d'Alger; il avait déjà été publié d'après un manuscrit du British Museum, en 1671, avec une traduction latine par Pococke. Plusieurs éditions du texte arabe ont paru en Orient.

Parmi les publications de l'École des lettres d'Alger, qui forment déjà 22 volumes concernant pour la plupart les études orientales, il y a lieu de mentionner dès à présent, bien qu'elle ne soit pas encore tout à fait terminée, la publication par M. René Basset, directeur de cette École, du texte arabe de l'*Histoire de la conquête de l'Abyssinie au XVIᵉ siècle*, par Chihab eddin Ahmed, surnommé *Arab Faqih*

Ce texte a été établi d'après un manuscrit de la Bibliothèque d'Alger avec les variantes. La traduction française avec de nombreuses notes, par le même savant, sera d'un grand secours pour l'histoire de cette expédition guerrière, déjà connue, du reste, par les historiens indigènes et les auteurs portugais.

La librairie Hartleben, de Vienne, a publié dans sa *Bibliothek der Sprachkunde* près de cinquante petites grammaires élémentaires des principales langues de l'Europe et de l'Orient (au prix minime de 2 mark). Parmi ces dernières, il convient de citer les grammaires des langues siamoise, annamite, chinoise, hébraïque, persane et arabe, et pour les langues mortes, la grammaire sanscrite de R. Fick et la grammaire assyrienne de Rosenberg. On peut dire sans exagération que ces ouvrages, rédigés dans un but surtout pratique et pour ce que les Allemands appellent le *Selbststudium,* sont des modèles de clarté et de netteté scientifique. La grammaire du professeur Rosenberg mérite une mention toute particulière, à raison de la difficulté de la matière. L'auteur, tout en étant un *Summériste,* a eu le soin de ne s'occuper que de la langue sémitique et a eu le mérite de condenser, sous un petit volume, toutes les variétés du syllabaire assyrien; les commençants lui reprocheront peut-être de ne pas avoir donné assez de transcriptions.

E. Drouin.

---

*Tables alphabétiques du Kitâb al-Agânî.* Brill, Leyde, 1900, 1 vol. gr. in-8°, xi et 769 pages.

Trois quarts de siècle se sont écoulés depuis qu'Étienne Quatremère signalait au monde savant la haute valeur du *Livre des Chansons,* et en publiait un extrait que, comme tant d'autres travaux, il laissa inachevé. Quoique le précieux document n'existât encore qu'en manuscrit et à l'état frag-

mentaire, il fut consulté avec une vive curiosité par les arabisants auxquels il offrait, sous un titre modeste, presque frivole, la plus riche collection de faits relatifs à la *djahelyeh* ou période anté-islamique, et aux trois premiers siècles de l'ère musulmane.

Ces archives du vieux monde arabe ont été recueillies par un lettré d'origine persane, Abou'l-Faradj, d'Ispahân, qui leur consacra cinquante années de recherches persévérantes. La genèse de cette collection est assez intéressante pour mériter d'être rappelée en quelques lignes. Aboul-Faradj était un de ces érudits, nombreux au x[e] siècle de notre ère, dont les choses du passé tenaient la curiosité en éveil : grand amateur du chant ancien, celui des écoles de la Mecque et de Médine, aussi bien que des poésies classiques qui avaient servi de thèmes à ces premières compositions, il s'appliqua avec acharnement à les recueillir pendant un demi-siècle, fouillant les bibliothèques publiques et privées, compulsant les anciennes chroniques, interrogeant chanteurs et joueurs de luth, en un mot, ne négligeant aucune source d'information : il réussit ainsi, et sans se douter peut-être de la haute importance de son enquête, à réunir les matériaux d'une des œuvres les plus considérables de la littérature arabe.

La réputation de son livre était faite depuis longtemps en Europe, lorsque l'imprimerie de Boulac publia (en 1869) l'édition en vingt volumes, la seule que nous possédons jusqu'à ce jour. Malgré son inexactitude et ses lacunes, cette édition, établie sur deux ou trois copies d'âge différent, reproduit la recension généralement adoptée du *Livre des Chansons*. Son défaut principal consiste dans l'omission d'une trentaine de biographies qui, heureusement, nous ont été conservées dans un ms. de la Bibliothèque royale de Munich. M. E. Brünnow les a publiées, en 1885, dans le même format que celui de Boulac, et, grâce à cet érudit, nous avons aujourd'hui entre les mains l'œuvre complète d'Isfahâni.

Mais il restait encore à la rendre accessible aux travailleurs. On connaît l'indifférence des éditeurs orientaux pour tout ce

qui est table, index, répertoire analytique. C'est à peine si l'éditeur du Caire donne en tête de chaque volume le nom des personnages auxquels une monographie spéciale est consacrée. Or c'est par milliers que se comptent les noms propres, les noms géographiques, etc., dans cette vaste compilation. Je ne puis songer sans une certaine mélancolie aux heures que j'ai passées autrefois à recueillir péniblement, dans les vingt fascicules de Boulac, les éléments d'une biographie d'artiste qui aurait été moins écourtée et mieux documentée si j'avais eu alors à ma disposition les *Tables alphabétiques* dont je suis heureux aujourd'hui d'annoncer l'entier achèvement.

Grâces soient rendues à M. Guidi qui en a conçu le plan et dirigé l'exécution, bien secondé par ses vaillants collaborateurs. Les *Tables* se composent en réalité de trois séries : la première consacrée aux poètes, la seconde aux vers cités, et la troisième, de beaucoup la plus importante, donne l'index historique indiquant tout ce que chaque notice renferme d'intéressant au point de vue littéraire, anecdotique et musical. Ce troisième index fait peut-être double emploi avec le premier : mais qui songerait à se plaindre de cette abondance de biens, après avoir souffert de l'indigence des titres de l'édition égyptienne ?

Pour se faire une idée du soin minutieux qui a présidé à la confection des *Tables*, il suffit de consulter l'index n° 2, celui des rimes. Non content de les réunir en un ordre alphabétique rigoureux, l'éditeur les a classées séparément selon les mètres de la prosodie arabe, en observant en outre la distinction de l'*élif maḳsourah*, du *wasl* et autres particularités prosodiques. Peut-être y a-t-il là un certain raffinement, et pour le lecteur un surcroît de travail, mais, si le mieux est quelquefois l'ennemi du bien, combien est respectable ce scrupule de ne rien omettre de ce qui peut éviter les tâtonnements et les chances d'erreur.

J'ai déjà dit quelle gratitude doit nous inspirer l'initiative prise, aux dépens de ses propres travaux, par l'orientaliste

éminent qui a jeté les bases de cette belle publication. A côté de M. Guidi, il est juste de citer les noms de ses auxiliaires érudits : MM. Brünnow, Seybold, van Vloten, Kleyn et Bergass. Un souvenir ému doit être donné aussi à un jeune orientaliste qu'une mort prématurée a enlevé à nos études : M. Félix Hélouis, consul de France, attaché en dernier lieu au Ministère des affaires étrangères, en qualité de secrétaire-interprète. Pendant son séjour en Orient, ce bon travailleur s'était épris de la lecture de l'*Agânî;* il avait, lui aussi, compris la nécessité d'y joindre un index, et seul, sans secours, sans même avoir connaissance du travail parallèle qui se poursuivait en Europe, il s'était mis à la besogne et avait dressé la liste de tous les noms propres sans exception, y compris même les *isnad.* Je fus, je crois, le premier, dès son retour en France, à lui annoncer qu'il avait été devancé et qu'une bonne partie des *Tables* était déjà sous presse. Sans la moindre hésitation et avec une abnégation qu'on ne saurait trop signaler, M. Hélouis mit toutes ses notes à la disposition de l'éditeur, heureux de lui fournir ainsi les moyens de contrôler et de compléter l'œuvre commune. M. Guidi a déjà reconnu dans sa Préface ce qu'il doit à ce collaborateur de la dernière heure, mais je me fais un devoir de rappeler ici le nom de notre compatriote, que de sérieuses études jointes à une connaissance profonde de l'Orient moderne avaient préparé à des travaux de plus haute portée.

Cette liste serait incomplète si je n'y ajoutais la mention de la Société orientale allemande, qui a bien voulu concourir à l'exécution d'une œuvre d'utilité publique, en lui accordant une subvention. Enfin la maison Brill, si habilement dirigée aujourd'hui par M. de Stopellaar, en assurant au livre un caractère de correction scrupuleuse et d'élégante exécution typographique, a prouvé une fois de plus qu'elle plaçait au-dessus de ses avantages particuliers les intérêts de la science, qui lui doit déjà tant de bonnes et sérieuses publications.

B. M.

## RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(LIBRAIRIE LEROUX.)

---

TOME IV, LIVRAISONS 1 À 9.

SOMMAIRE.



Les livraisons 23-28 qui terminent le tome III du *Recueil d'archéologie orientale*, et dont la publication avait été réservée, viennent de paraître. Elles sont entièrement consacrées aux tables et index détaillés des trois premiers tomes, qui ont été dressés par M. J.-B. Chabot, et forment quatre-vingt-cinq pages à deux colonnes, en petit texte.

---

*Le gérant :*

RUBENS DUVAL.

# TABLE DES MATIÈRES

## CONTENUES DANS LE TOME XVI, IX^e SÉRIE.

---

## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.



## NOUVELLES ET MÉLANGES.



# JOURNAL ASIATIQUE

OU

## RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER
HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVI

N° 3 — NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1900

**Tableau des jours de séance pour l'année 1900.**

Les séances ont lieu le second vendredi du mois, à 4 heures et demie, au siège de la Société, rue de Seine, n° 1.

| JANVIER. | FÉVRIER. | MARS. | AVRIL. | MAI. | JUIN. | JUILL.-AOÛT-SEPT.-OCT. | NOV. | DÉC. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 12 | 9 | 9 | 6 | 11 | Séance générale. | Vacances. | 9 | 14 |

**Bibliothèque.**

La Bibliothèque de la Société, rue de Seine, n° 1, est ouverte tous les samedis, de 2 heures à 6 heures.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES

RUE BONAPARTE, N° 28

